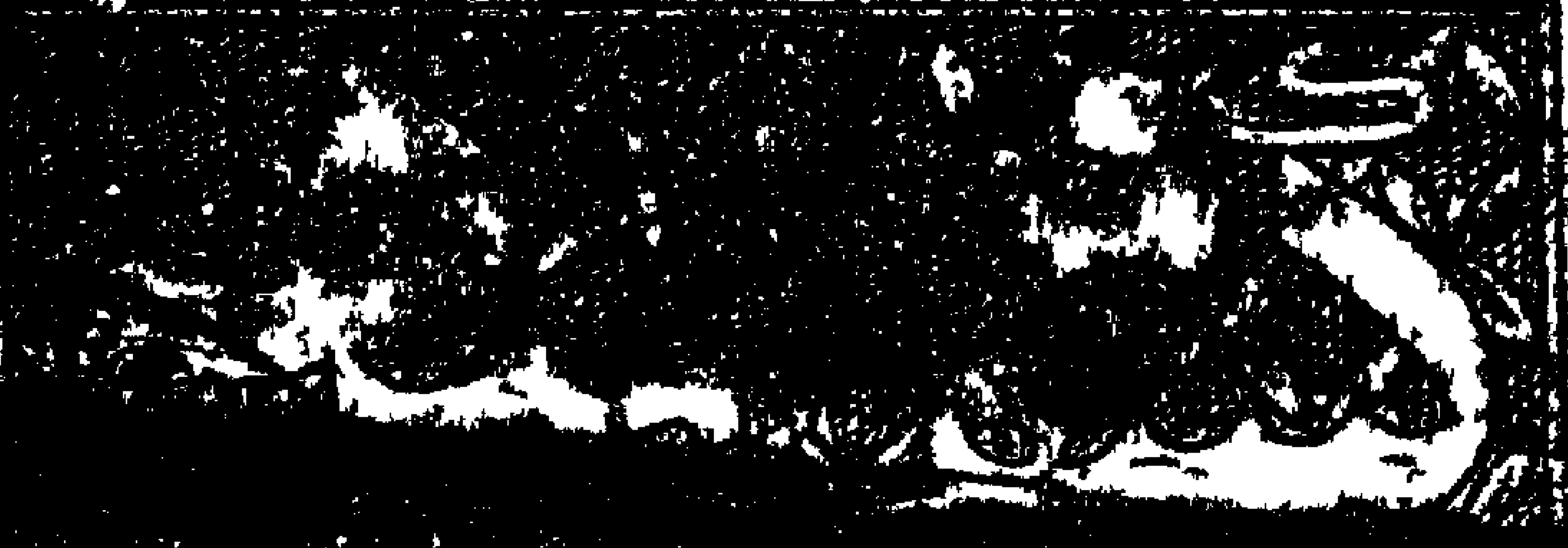




در ماه جمادی الاولی [illegible] هجری نبوی صلی الله علیه وآله وسلم

در مطبع [illegible] لکهنو باهتمام شیخ عبد الله [illegible] مطبوع شد





بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدک یا من خلق الانسان وجعله سمیعا بصیرا فآتاه الحکمة ومن اوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا ونصلی علی نبیک محمد الذی ارسل بالحق بشیرا ونذیرا وعلی اله واصحابه الذین کانوا مطیعین له فی الدین کله فلم یترکوا منه قطمیرا ونقیرا وبعد فیقول احقر المسکین محمد بشیر الدین بن مولانا محمد کریم الدین العثمانی القنوجی لما کان کتاب مسلم المحب لله البهاری کتابا اشرف تحقیقا فی علم الاصول والطف تدقیقا کتدقیقات المعقول وکانت له شروح بعضها مملو من القیل والقال ومشحون من الاشکال والاعضال بحیث یحصل لقاصد مقاصد المتن فیه الملال وبعضها فی نهایة الاجمال بحیث لایفهم منه ان المصنف ماقال اختلج فی صدری ان اشرح له شرحا واضحا لایتعرض فیه غالبا عن الاعتراض والجرح ولایقصد به الا تعدیل المتن والشرح فشرعت فیه طالبا من الله تعالی توفیقه وسائلا ایاه فضله وتوفیقه فانه اکمل الموفقین وخیر الموفقین الحمد لله الذی نزل الآیات جمع آیة وهی فی الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من أيّ لانها
تبين ايّا من ايّ شيء او من اوى اليه اي رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و
اصلها عند الفراء أَوْيَة كتمرة فابدلت واوها الفا على خلاف القياس وعند الخليل
أَيَيَة وعند سيبويه أَوَيَة كرملة فأُعِلّت قال ابن هشام في تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان يُعَلّ الثاني دون الاول نحو هوى وسوى و
شذ في كلامهم ان يُعَلّ الاول دون الثاني كغاية وطاية وثاية وآية وعند
الكسائي آيِيَة كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان
وهو الظهور والمراد بها اما الآيات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التاويل او الاحاديث
كذلك والمعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب فطلع الدين
اما بالتشديد بمعنى نمّا يعني اكمل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال وبالتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد او التخفيف معروفا فبمعنى ملأ اليقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
مجهولا فبمعنى احكم اي جعل اليقين في قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اي في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصّلك عن الغير وكل
من سواك مجاز ثبوته في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا بتحقيقك
فهو غير ثابت وباطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الآمر وكل من
غيرك مجاز اي باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان اولا بفتح الميم أعِنّة المبادي الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

دوال الکلام والمبادی جمع مبدأ بمعنی ابتداء الشیء وما یتوقف علیه فبدایات کل الامور بها
بیدیک ای بقدرتک واختیارک ونواصی المقاصد النواصی جمع ناصیة بمعنی
موی پیشانی مفوضة ای مردودة الیک لانک انت تعطی المقاصد لا غیرک
فانت المستعان وعلیک التکلان والصلوة والسلام علی سیدنا محمد
المتمم للحکم جمع حکمة بالکسر وهی العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن رسول الله
صلی الله علیه وسلم جامع لکلها ومتمم لها بالطریق الامم بفتحتین بمعنی الوسط یعنی
الطریق الذی لا افراط فیه ولا تفریط والمبعوث بجوامع الکلم ای الکلمات
الجامعة لانواع الاحکام الی افهام الامم الافهام اما بالفتح وهو احسن او
بالکسر والامم بضم الهمزة وفتح المیم جمع امة بمعنی القوم فالمعنی علی الاول
ان الرسول ارسله الله تعالی بالکلمات الجامعة الی عقول القوم لیفهموا بهذه
العقول معانی هذه الکلمات فلتنتقل تلک العقول من المعانی الی الاحکام و
المعنی علی الثانی انه بعث بجوامع الکلم لافهام الامم لیعلموا بها فعلی هذا الی بمعنی
اللام وقیل یحتمل ان یکون الامم جمع امة بمعنی الدین والشریعة ویکون الجمع
باعتبار الانواع والاحکام فالمعنی انه بعث بجوامع الکلم لافهام الشرایع ای الاحکام
الشرعیة وعلی آله واصحابه الذین هم ادلة العقول ای عقول المؤمنین
والدلیل هو الموصل الی المطلوب فعقول المؤمنین وصلت الی المطلوب الذی هو
الایمان والتصدیق بسبب الآل والاصحاب سیما الاربعة الاصل فی الایصال
الی المقصد وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلی رضی الله عنه وابناه الحسن
والحسین وامهما سیدة فاطمة الزهراء من آله واهل بیته اما بعد فیقول الشکور

اى الشاكر الصبور اى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة

الف ومائة وتسع وعشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة

بضم الذال المعجمة او كسرها العالى من كل شئ او عالى الجبل اى بالاى هر چيز و بالائ

كوه ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض الساقط من

الارض اى پستى زمين ودامن كوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل يستعمل القول

فى الخير والقال فى الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالى من كل شئ

اى سركوه وبالاى هر چيز والحال كيفية الانسان وما هو عليه ان السعادة باستكمال

النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به النفس وهو البدن وذلك اى الاستكمال

بالتحقق اى الصيرورة على اليقين والتخلق اى التدين بالاعمال الصالحة وبالاول

استكمال النفس وبالثانى استكمال المادة وهما اى التحقق والتخلق بالتفقه فى

الدين والتبحر اى التمكن بمواقف الحق واليقين والمناسب فى صلة التبحر

فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادى

التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادى علم اصول الاحكام الفقهية

لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام

فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول بعض منها العبد الفى

مل حد اى مدح الاصول وبيان علو مرتبته خطب جمع خطبة وهى الكلام المنثور

المسجع وفى قواعده اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعض

عمرى فى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الى تحقيق مآربه المآرب جمع

مأرب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المآرب ههنا المطالب

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحتجب عني حقيقة من حقائقه

ولم تخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما

اي لامر عظيم اردت ان احرر فيه اي في علم الاصول سِفرًا بالكسر الدفتر

والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن بجمع

ذلک الكتاب الى الفروع اي المسائل الفقهية والى ههنا بمعنى مع او ضمن الجمع معنى الضم

اصولا اي دلائل تلک الفروع والى المشروع اي الامور الشرعية النقلية معقولا

اي الامور العقلية ويحتوي على طريقي الحنفية والشافعية ولا يميل سبالا

اي لا يعدل عدولا قليلا فما ظنک بالكثير من الواقعية اي عما كان حقا في

الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلک الكتاب بفضل الله

وتوفيقه كما ترى في الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن

للمسائل والمعدِن بكسر الدال منبت الجواهر ام بحر للمسائل بل بحر

لا يدري تحقيقه حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته

بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اي البعد والانقار في الخلف وعدم الاعتداد

والجرح اي الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية

الهمني مالک الملكوت كرهبوت بمعنى الفر والسلطان والمملكة وفي

بعض الشروح هو اسم لملک منسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اي تاريخ تصنيفه

وبيان وقته مسلم الثبوت اي سنة الف ومائة وتسع الا حرف تنبيه

الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه

وغايته ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

المقدمة في حد اصول الفقه وموضوعه وغايته

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به **اما المقدمة ففي حد اصول**
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة **اما حده** اي حد
اصول الفقه **مضافا** اي من حيث المعنى الاضافي **فالاصل** الذي جمعه مضاف الى
الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره **لغة** ببيانات شتى احدها **ما يبتني عليه**
غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول
والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشيء كما في القاموس وغيره وعلى هذا
يضاف الى الكل كاصل الشجرة واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدي
في الاحكام والبنارسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج واقرب
هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح جمع الجوامع
للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا اختاره المصنف رحمه الله تعالى بالذكر
وقالوا في تفسيره **اصطلاحا الراجح** كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة واستصحاب الشيء حاله الذي كان عليه قبل حالة الطاري لان
الشيء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل
والظاهر **والقاعدة** كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اي القاعدة المستمرة
والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اي قاعدة منها **والدليل** كما يقال الاصل في
هذه المسئلة الكتاب والسنة **افيد** في شرح المختصر للقاضي عضد **انه** اي لفظ الاصل
اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه **فالمراد منه دليله** اي
دليل العلم **فمن حمل** وهو الحافظ امان الله البنارسي معاصر المصنف لفظ الاصل في

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او
القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
ان قواعد العلم مسائله لا مباديه يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة
لم يصح ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه قال
صاحب المغتنم قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان حافظ
الاصول الطبعي او الرياضي اي حافظ لقواعده الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد ومسائل
وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكونها
مبادي لها فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين ما ذكره ههنا كان الاصول في
اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى فقال موافقا
لما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع ش هذا العلم اي علم اصول الفقه ادلة
اجمالية اي دلائل مجملة غير متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة للفقه يحتاج اليها
الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة بخصوص مسئلة
مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتوخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتوخذ كبراه
من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شيء امر به وكل شيء امر به واجب ينتج الزكوة واجبة
فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية هي
ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

المیزان ای المنطق الی الفلسفة کما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محکم الاصول
فان الدلائل التفصیلیة الفقهیة المخصوصة بمسئلة مسئلة التی توخذ منها
صغریات القیاسات کآتوا الزکوة بموادها وصورها من افراد موضوع
مسائل الاصول کالامر للوجوب فان اتوا الزکوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانیة فان ما توخذ عنه صغریات القیاسات التی تؤلف
لاثبات المسائل الفلسفیة لیس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلک ذو
طبیعة وحدة وکلما کان کذلک فشکله الطبعی کرة فما اخذ منه الصغری اعنی کون الفلک
ذا طبیعة واحدة فی نفس الامر لیس من المعقولات الثانیة فکیف یکون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانیة قال برکت الاله بادی فی حاشیته علی
هذا الکتاب فیه نظر لان غرض الفاضل المذکور یعنی البنارسی ان الاصول واجب الرعایة
فی الفقه کما ان المنطق واجب الرعایة فی الحکمة فمن هذا الوجه المناسبة بین الفنین متحققة
وان تفارقا من وجه آخر فلا یرد علیه ما ذکره المصنف انتهی وافاد بحر العلوم فیه شئ
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب یراد بها ان صیغة الامر للوجوب فلیس اتوا الزکوة
فرد الموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهی وافاض صاحب منتخب سلم الحصول کان افراد
بمواد الادلة الفقهیة الکتاب والسنة مثلا وبصورها کونها امرا ونهیا وعاما وخاصا وغیرها
وانت تعلم ان الادلة الفلسفیة بالنسبة الی المنطق کذلک اذ موادها الیقینیات من الضروریات
والنظریات والظنیات والمسلمات والمشهورات وغیرها وصورها الاقیسة واشکالها
ضروبها وکل ذلک من موضوعات المنطق انتهی فالحق والصواب فی الفرق بین النسبتین
ان یقال ان نسبة الاصول الی الفقه نسبة المبدئیة فان مسائل الاصول من مبادی الفقه

لان كبريات الادلة التفصلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
الالية كنسبته الى سائر العلوم دون المسدئية فان المنطق لايحتاج اليه فى شئ من العلوم
الافى معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل
والبيضاوى فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه
وقال الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه فى المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام فهى
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من
جهة الجملة والفقه الذى هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا
فى تفسيره بعبارات فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه
وقال الشيخ ابو اسحاق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فهمت ان السماء فوقنا
وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان
الفقه فى اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم
عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن
المتصف به عالما كالعامى الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على

ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية شرعية اي متفرعة على مسائل

الكلام كقولنا الله موجود والنبي حق شرعية اي مستفادة من الشرع ثبت

بادلته فلا يقال اي لا يحمل على المقلد مسائل اشتقاقا بان يقال المقلد فقيه

لتقصيره عن الطاقة اي القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل

التفصيلية فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد

بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهي المعتبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اي

تخصيص الفقه بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما

خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف

الباحث عن احوال الافعال القلبية التي هي الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب

والكبر حرام فحديث محدث اي هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين لم يعرف

عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس

بمحدث محض بل عرف اي اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى

ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف في المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم

الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم

فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف

في المتاخرين وعرفوه اي كما عرفت الفقه بما مر عرفه القوم كالامام في المحصول و

الارموي في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوي في

المنهاج وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بانه اي الفقه العلم

بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية

والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام
خرج به علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشيء
موجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
فى المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيرهم العملية بعد الشرعية والسبكي
والبيضاوى فى الكتاب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وردّ صدر الشريعة
فى التوضيح على تقييدهم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى فى التلويح
واورد على تعريف القوم للفقه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع الاحكام
بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا لخروج
بعض افراد المعرّف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة ومالك
رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان ابا حنيفة
سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو ومالكا سئل عن اربعين مسائل فاجاب باربعة
وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرّف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض
المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر
ثبوت لا ادرى اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ لان
المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة
بشئ في وقت مع وجود الحالة التي بها يمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى
والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح ق اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المقيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد
اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد
فمستند في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه
اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لهذا لو ظن المجتهد بشئ ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
والظن مجتهده بل بظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده حتى
لا نقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول بعدم الفرق بانه كما ان مظنون
المجتهد واجب العمل عليه اي على المجتهد كذلك اي مثل المجتهد مظنونه واجب
العمل على مقلده اي مقلد المجتهد فهما اي المجتهد والمقلد سيان اي مثلان
في وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركتنا الاله ابا وسے اقول حاصل قوله اي قول
البنارسي ان مستند المقلد بالآخرة في الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستندا لكونه
مظهرا عن الظن فلهذا لو انكشف على ولي ظن المجتهد ولم ينقل به يجب عليه الاتباع نعم
يلزم على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية في
تعريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم
بها اي بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر ١٤
والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال في دفعه انه اي
هذا التعريف رسم اي تعريف بالعرضيات لا حد بالذاتيات فيجوز باللازم
فلا يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لا بد من لزومه
للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذي هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها
فلم يلزم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا
مثلا من الفقه وفيه اي فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم المتحققة والعلم بوجوب العمل بالاحكام
وان كان لازما في التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه ومن ههنا
اي مما ذكر في تقرير الجواب الثاني للايراد المورد على تعريف القوم للفقه علمت

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذ

اكثر الاحكام المذكورة فى الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات

فكيف يكون علما؟ فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع انه لاشك ان

العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذى هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان

ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا اى انه

حقيقة فى الاعتقاد الجازم اليقيني وفيما ليس بتصور يشتمل الظن فيكون الفقه ولو كان من

باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثانى بانا سلمنا ان الفقه

عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض

١٥ اقل من ثلثة لان الالف واللام فى الاحكام للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع

كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل

من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوى

فى شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدى عن الايراد المذكور فقال فى الاحكام

وفى عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية

بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوى هو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختيار

الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفى

المراد فى اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة فى التنقيح جعل

الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط

ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة

الظنية كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

له قوله وبعضهم اه المراد به صدر الشريعة ١٢ منه

الا ترى ان السنة المتواترة التى تثبت بها الاحكام قطعًا قليلة جدًا والتزام ذلك اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل دال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فاى علم يعد علمها منه وجعل العمل داخلًا فى تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل كما ذهب اليه بعض مشايخنا كفخر الاسلام البزدوى فى اصوله بعيد عن الحق جدًا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبًا من العلم والعمل ولان الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملًا واما حد اصول الفقه لقبًا اى من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافًا فهو اى اصول الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى بنتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية التى تذكر فى المقدمات كمفهوم قولنا فى تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود وبناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التى لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل والا اى وان كان له جنس وفصل يلزم تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو كان له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغائرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
ان في هذا القبيل نظر اشرت اليه في هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فنقول ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود هنا علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

قوله [illegible] جنس وفصل [illegible] الاجزاء [illegible] المحمولة [illegible] اجناس [illegible] تعدد [illegible] [illegible]

١٧ [illegible] اتحاد التصور والتصديق [illegible] عن الادراكات [illegible] اذا كانت حقائق العلوم [illegible]

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء
الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه
والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل في علوم تصديقية فلزوم
اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء
الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه و
لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

١٩

اهل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف واللام
والاضافة اللذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضى تاج الدين السبكى حيث قال
وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى يعنى اصول الفقه
لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهنى والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا اذا
حصله اشخاص كثيرون فما فى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين و لما استحال قيام الحال
الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا
ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصى ونص المحقق الشريف الجرجانى على انها اعلام الاجناس
ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين الدوانى
فى شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد فى
حاشية عليه قلنا نثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل معاملة المعارف
ككون ذلك البعض مبتدأ او ذا حال فى الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
علة اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديرى وليست الضرورة
متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية[له] موضوعة للشخص المعين الممتاز

له قوله وقيل بل شخصية والقائل ابن الهمام ١٢ منه

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله اي
اي اجزاءه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في النفس
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية ولا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشيء على البعض من اجزاءه
الشخصية … معنى الكلي قد … نحو الاربعة والسكنجبين ظاهر …
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
… يصدق معنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على
من اجزائه … لما … يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال … ايضا … وبالجملة
فالمقصود … اللازم لانتفاء الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بان مراده انه لا شيء
… يصدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما الافراد القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف لكن اشكل …

بتلاحق الافكار فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق فتغایر
الجزء والکل وہذا یستلزم تعدد المسمی وہو ینافی کون الاسم علم شخص واجاب
عن ہذا الاشکال محمد بن امین الشہیر بامیر بادشاہ فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین وملتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعہ بحسب تعدد الازمنۃ
ولا محذور انتہی وموضوعہ ای موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ
ای الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اجمالا ای من حیث الاجمال لا من
حیث التفصیل بحسب خصوص آیۃ آیۃ فانہ من وظائف التفسیر ولیس من الاصول
وہی ای الادلۃ الاربعۃ مشترکۃ فی الایصال الی حکم شرعی یعنی کل واحد
منہا موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منہا ولاجل ہذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلۃ الاربعۃ موضوعۃ لہ والا
لم یصح فانہم صرحوا بان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعۃ لعلم واحد بشرط تناسبہا فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیہ ولما کان موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ من حیث
الایصال فمسئلۃ حجیتہا التی ہی حیثیۃ الایصال لا تکون من اصول الفقہ اذ لا بحث
فی العلم عن موضوعہ وقیودہ بل انما یبحث فیہ عن احوال موضوعہ فاختلفوا فی انہا
من ای علم ہی فقال ابن الہمام فی التحریر البحث عن حجیۃ الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منہ ای من اصول الفقہ ورجحہ الاسنوی فی شرح المنہاج ورد المصنف علیہ بقولہ
وما قیل ان البحث عن حجیۃ الاجماع او حجیۃ القیاس من مسائل الفقہ
لا من مسائل اصول الفقہ لان موضوع مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی ہو موضوع الفقہ فان الاجماع والقیاس من افعال المجتہدین الذین ہم من المکلفین

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اي معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اي بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اي ففي ما قيل ان هذا اي وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اي متفرع على حجيتهما فانهما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس
نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع
او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير احدهما
بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ معنى يجب العمل بمقتضاها لان
تفسير الشيء لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتنا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اي حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اي بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لابد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد لعب
هذا القائل عن الحق لانه اي قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انا اي من حيث الآن يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم

۲۶

اى من حيث اللم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع
او القياس باعتبار معلوليتها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعية او القياسية بديهية
وباعتبار عليتها نظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة
من حيث اللم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح
فى نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام فى حجية القياس فقط على تقدير كون القياس
هى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لا فعل المجتهد حيث قال فى التحرير وفى حجية
القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
الاصل والفرع فى العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان البحث
عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يأتى فى القياس على تقدير كون القياس
فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجية القياس مسئلة ۳۳۰
فقهية بل حجيته ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول
ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورية دينية ايضا فهى من الكلام واليه اشار بقوله بل الحق
انه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنهما من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة
اى كما ان حجيتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج فى التقرير ما حاصله ان
ابن الهمام فيما كتبه على البديع مشى على ان حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى
التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بالبيس اثباته للحكم بينا انتهى اراد الجلبي في حاشية التلويح
وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بها بالطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
اذ لا فرق بينها في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اي
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي المتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

۲۵

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
في التوضيح ثم التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اي لا تؤخذ الاحكام موضوعة
وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصور اي تصور الاحكام والتنويع اي تقسيم
الاحكام لتتشبث انواعها اي انواع الاحكام لا انواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول فالدلالة حال الدليل
فالاحوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهي المقصود الاصلي
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات
الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويذكر فيه اي في هذا
العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اي تبعا لا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وترميما اي اصلاحا للغاية المقصودة من الفن ثم ان هذا مذهب
ابن الهمام في التحرير وهو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير
وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدي صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام ص١١ موضوع كل علم هو الشيء
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم
الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح مذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه
هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثبا
ثبوتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اي فائدة علم الاصول
معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة

الاولى في المبادي الكلامية

اي المبادي التي تتعلق بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف حجيتها من الكلام ومنها اي من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات ونحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزءا منه وقد فرغنا عنها اي عن المنطقية في السلم والافادات وبهما كفانا المصنف والآن نذكر طرفا اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا تشتد اليه الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرأفة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما وظنا كذا ذكر الآمدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم والظن بمناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصد تحصيل ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن ...

٢٧

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي بما ترادفان ثم ابعد بما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والتحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
ما يحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باعراض
الصور لتجد المناسب منها ثم منه فترتيبه مع طرق المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة ادراك الواجب وهو معرفة الاتية وقيل هو الفقه والعقائد اللذان هما نظريان
ومقدمة ادراك الواجب واجبة وافاد توسيط الفظ الادراك ان مقدمة وجوب واجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وتحصيله ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب النظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب الاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا ومركبا فالاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد
الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها من حيث هي فتسمى مخلوطة و
بشرط شيء ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

ولا بشرط لا شئ ولا خلاف في تقدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات والثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر من المقارنة والتجرد فتسمى مطلقة ولا بشرط شئ فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهية المطلقة موجودة في الخارج المدعى مهملة لا كلية فان بعض المهيات ليست بموجودة في الخارج كالعنقاء والعدميات والا اي وان لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيها امر مشترك فلم تكن فيها الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فمسلم لكن لا ينافي تباين حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك في خصوص صفة من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بالتماثل متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا اقول في اثبات تماثل الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلتكن قائمة كل ضلع منها اي من القائمة جزءان فالوتر اي الخط الواصل بين الخطين اللذين هما الضلعان لا يكون ثلثة اي ثلثة اجزاء بالحماري اي بالشكل الحماري الذي هو الشكل العشرون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس دعواه ان كل ضلعي مثلث فمجموعهما اطول من الثالث وههنا كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

٢٨

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الضلعين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والالم يكن الضلعان

معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحمارى ولا يكون الوتر اثنين بالعروس

الذى هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس وهو ان كل مثلث

قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعى ضلعيها وهذه الدعوى يدل على ان

وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان

الوتر ايضا كذلك لزمت المساوات بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلثة والاثنين

فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد

وهو الصورة الجسمية على ما بين تقريره فى محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متناهية مع وحدتها

فى الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر

الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابى

بل يتماسان اى يكون بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو على ابن سينا

فثبت وجود الماهية المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا

السانح فى تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين

ما منع الوالج اى الداخل فى افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن

افراد المعرَّف بالفتح من الولوج اى الدخول فيجب للمعرِّف بالكسر الطرد اى المانعية

والعكس اى الجامعية والمعرِّف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما فى المغتنم وقال

القاضى عضد فى شرح المختصر الحد عند الاصوليين المميز للشئ عن غيره انتهى وجميع الايرادات

من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوى ضمنية دعاوى كما ان التعريف لا دعوى

فيه بل هو تصوير محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه لدعاوى ضمنية من كونه

۳۹

حدا او رسما او جامعا او مانعا فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي

جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف بنقض فكانه ادعى التخلف فيكفي للمجيب

في جوابه ان يقول لا نسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين ۔ حدّ عند المنطقيين

ان كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف

بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بفتح مثل العقار الخمر وقد

التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشيء

بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات

الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلا في

فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعلل له ثبوته للذات اي

لا يكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت

للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من

لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية

للانسان ومن ثم لم يكن لشيء حدان في اتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد

بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه هذا يختص بجزء

الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ورده

الامام الرازي والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف المهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها

وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء المهية تحصيل الحاصل اما

على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما بعض

الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن المهية فلا تحصل بها اي

له قوله وقيل ما لا يعلل القائل ابن الحاجب ١٢

٣٠

بالعوارض الحقيقية والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها على حدة اذا حصلت هذه الاجزاء وقيل
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الحد
الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحداني. وهو اي الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير باعتبار الخبر
واما الان المرجع في تاويل المجمل هو ذكر المحدود فهناك اي في التعريف تحصيل امر وهو
المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر لعله اشار الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب من
قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فاتمامه في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق حكم
الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير محصل
ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات انما هي من قبيل الضروريات
اختيار طريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف اراد ان يذكر
الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد
كما في التحرير وذكر الآمدي في الاحكام ان الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب
للدليل وفي التقرير هو تعبير الموصل بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر بديع واصطلاح الاصوليين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبري ومراده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

فی التقریر فقوله یمکن التوصل شامل لما لم یتوصل به الی المطلوب لعدم النظر فیه فانه لا یخرج بذلک عن
کونه دلیلا لما کان التوصل به ممکنا وقوله بصحیح النظر احتراز عما اذا کان النظر فیه فاسدا لان الدلیل علی
هذا التقدیر کان فاسدا والدلیل الفاسد لیس دلیلا عند الاصولیین وان کان دلیلا عند المنطقیین و
قوله الی مطلوب خبری احتراز عن الحد الموصل الی العلم التصوری فان العلم التصوری لیس بمطلوب خبری
وفی المغتنم النظر فیه هو استحضار احواله التی لها دخل فی المطلوب کالحدوث والامکان انتهی کالعالم
فانه دلیل علی اثبات الصانع اذ یمکن التوصل بصحیح النظر فیه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاله وتحصیل القیاس
بحمل الحدوث علی العالم وحمل شیء آخر علی الحادث بان یقال العالم حادث وکل حادث فله صانع
وهو النتیجة للقیاس فالدلیل علی هذا هو الاصغر قال القاضی عضد فی شرح المختصر الدلیل عنده علی اثبات
الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وکل حادث له صانع وقال ابن الهمام فی التحریر فهو مفرد
قد یکون المحکوم علیه فی المطلوب کالعالم او الوسط وقال تلمیذه ابن امیر الحاج فی التقریر هذا احسن
من قول الآمدی الدلیل فی عرف اهل الشرع ما یصلح محکوما علیه فی صغری الشکل الاول وهو الاصغر
انتهی والمطلوب الخبری فی التعریف اعم من ان یکون قطعیا او ظنیا وقد یخص الدلیل بالقطعی
فیقید المطلوب الخبری بالقطعی او یزاد لفظ العلم قبله فیقال الی العلم بمطلوب خبری ولذا قال
السیف الآمدی فی الاحکام ان التعریف المذکور حده علی اصول الفقهاء اما حده علی العرف الاصولی
فهو ما یمکن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری والی هذا یشیر کلام الامام فی المحصول وقول الاسنوی فی
المنهاج ویسمی الظنی امارة لا دلیلا والانتاج ای انتاج الدلیل وکونه موصلا الی المطلوب التحصیل
من الدلیل مفردا او مرکبا مبنی ای موقوف علی التثلیث ای ثلثة امور موضوع المطلوب ومحموله
والواسطة بینهما اذ لا بد فی الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب علی طرفی
المطلوب ضروری لا کلام فیه الا لم یحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب في الواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل وجوب المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون صفة لقوله قولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا واحدا قول اخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى المراتب كثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشيء في علة الحكم حكمه حكم ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس ولا يتناول الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل الا انها سوى الشكل الرابع من القياس الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شيء وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شيء وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او بالسلب شيء كالحجر عنه فيقال لا شيء من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت ذلك الشيء الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اى للشيء الاخر كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان وبعض الجسم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوانا ولا شيء من الانسان
بحجر ثبوت ذلك الحكم الثابت لكل للاخر ايجابا او سلبا للاخر كذلك اي كلا او بعضا
بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لا شيء من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان او بعض
الجسم ليس بحجر فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في التحرير لابن الهمام
الا في مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
الكبرى ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوي للاكبر عن الاصغر يستلزم
سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل يلزم منه لا شيء من
الانسان بصاهل فليس بشيء يعتمد عليه لانه اي الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام السابق
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذات القياس بل بواسطة
مقدمة اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
واحد وما قال لي وستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد بقيد لذاته والا انتفى
محل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فابن الهمام
في التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب
صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو ليس ب
وكل ما ليس ب ج ينتج ا ج مثلا الثلثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلثة
فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب مع قطع
لاحظة شيء آخر معه دفع محض وعقد الوضع اي العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

فيما قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اي ثبوت شيء لشيء بان يلاحظ معنى كل ما ليس ب كل شيء يصدق عليه
ليس ب فان لاحظته اي لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت في الصغرى ايضا
ولا سلب في الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول السابقة
وكلا اي وان لم تلاحظه حينئذ ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول ولم يعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شيء حتى علم اندراج الشيء المذكور في ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق **الصورة الثانية** من الصور الخمس
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شيء وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
و مقابله اي مقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب بالآخر اي للشيء الآخر وهو الاصغر
كله اي كل افراد الآخر او بعضه اي بعض افراد الآخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشيء المعلوم حكم كل افراده عن الشيء الآخر الذي يعلم مقابل هذا الحكم له كلا
اي كلا او بعضا بتامل كما هو شأن البديهيات الخفية فانتاجه بديهي خفي كما قال الشيخ المقتول
في حكمة الاشراق هذه هي الشكل الثاني وما في المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعني بالشكل الاول وهي الصورة الاولى لان انتاج البواقي من الشكلين المذكورين هنا
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثاني والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثاني يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى وجعلها صغرى
وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقي اليه لا يدل على عدم
انتاج البواقي مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فان الارتداد تنتج بتامل او اذا ارتدت الى الاول
تنتج بلا تامل لان اللزوم اي لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اي خارجية

عن مقدمتي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعلق
من الشكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده ومعنى الانتاج الا اللزوم النتيجة للقولين لا لمقدمه
اجنبيه وهو اعم من ان يكون لا لمقدمه سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول ولا لمقدمه
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمه غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي انتاج
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا لمقدمه اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معا وان كان بالنظر الى مقدمه غير اجنبية و الصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما اي
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كلي اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاؤهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل
يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي للثالث كذلك اي يكون
احدهما كليا فيعلم عدم التقائهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان المصنف ههنا

فى بصدد بيانها لم يذكره ههنا ثم الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان ثبتت
الملازمة بين امرين كطلوع الشمس ووجود النهار بانتفى وجود احدهما بدون وجود الآخر كما قلنا كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **فينتج فيه** اي في هذا القياس **وضع المقدم** اي
وقوعه وتحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة **وضع التالي** كما قلنا في
المثال المذكور فالنهار موجود **والا** اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
بين المقدم والتالي اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم
والمقدم ملزوم له فينتفي اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض **ولا عكس** اي لا ينتج
وضع التالي وضع المقدم **لجواز اعمية اللازم** الذي هو التالي من الملزوم الذي
هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص **والرفع بالعكس** اي بعكس الوضع فينتج رفع التالي
رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم من
رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد على قوله
الرفع بالعكس **منع استلزام الرفع** اي رفع التالي **الرفع** اي رفع المقدم ما لا نسلم
ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم **لجواز
استحالة انتفاء اللازم** يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي مستحيلا **فاذا
وقع** اي فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم
بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
كون اللازم على تقدير عدم بقاء اللزوم **اقول** في دفع الايراد **اللزوم حقيقة** بينهما
امتناع الانفكاك اي انفكاك التالي عن المقدم **في جميع الاوقات** اي اوقات وجود
المقدم وفي جميع التقادير ولو وقوع المقدم فوقت **الانفكاك وهو** اي وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض لمنع اللزوم فهذا المنع اي منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر في القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم ق الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المنافاة بينهما اي بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اي في الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة في الصدق فقط مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة في الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة في الصدق والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اي بحسب المنافات فتكثر النتائج فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر واللازم صدقهما ولا ينتج رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر واللازم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مسئلة السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره الاصفهاني في شرح الطوالع وقال الرومي في شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب بهم دہریۃ قائلین بالتناسخ وساکنیہم الهند ینسبون
الی سومنات اسم معبدہم فی جزائر الهند نفوا افادۃ النظر العلم یعنی ذہبوا الی ان النظر
لا یفید العلم مطلقا سواء کان فی الالہیات او الہندسیات وغیرہا بخلاف المہندسین فانہم
نفوا افادۃ النظر العلم فی الالہیات خاصۃ وبخلاف الجمہور فانہم قالوا بافادۃ النظر العلم مطلقا
ومحل النزاع عند الامام الرازی ہو الایجاب الجزئی یعنی قد یفید النظر العلم کما یشیر الیہ کلامہ فی
المحصل وقال السیف الامدی کل نظر صحیح فی القطعیات لا یعقبہ ضدہ للعلم کالموت فی النوم مفید للعلم
قائلین بان لا علم الا بالحس فما یدرک بالحس یعلم وما لا یدرک بالحس لا یعلم لان الجزم
الحاصل بعد النظر قد یکون جہلا غیر مطابق للواقع وہو ای الجہل مثل العلم الحاصل بعد النظر
فبماذا ای فبای شیء یعلم ان الحاصل بعدہ ای بعد النظر علم لا جہل شبیہ بالعلم ہذا
ویسلم علی ان لا علم الا بالحس ویجاب عنہ بانہ ای العلم یتمیز عن الجہل بالعوارض
فان قیل اہتدای بداہۃ العقل تحکم عند النظر الصحیح الذی روعیت قوانین المنطق
فیہ انہ ای الحاصل بعد النظر علم لا جہل اقول وفیہ ای فی ہذا الجواب انہ ای
الشان بماذا ای بای شیء یعلم انہ ای ہذا النظر نظر صحیح لا فساد فیہ اصلا فان
الاحتمال ای احتمال الجہل المفضی الی احتمال عدم الصحۃ قائم من المبادی الی المقاطع ای
الی ما ینتہی الیہ المبادی مثلا بمثل ای کما ان احتمال الجہل فی المقاطع مثلہ من المبادی فما تعلم
صحۃ النظر ابدا ولما کان مظنۃ انہ یجوز ان تعلم صحۃ النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعہ
بقولہ والحس لا یفید الا علما جزئیا وہو ای العلم الجزئی لا یکون کاسبا فلا تحصیل
علم اصلا بل الحق فی الجواب منع التماثل بین العلم والجہل بل ہما متمیزان بالعوارض حاصلہ
انا لا نم ان الجہل مثل العلم غیر ممتاز احدہما عن الاخر بل ہما وان اشترکا فی نفس الجزم لکنہما متمایزان

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اي مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك فان
الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسئلة قال
الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مدخلية النظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحراق
بعد مماسة النار من غير مدخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا موثر الا الله تعالى فانه تعالى
لا ينظر الى شيء فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب منه اي الوجوب
من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذ الاختيار عنده عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب عليه
يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل
عليه وقالت المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شيء بتوسط شيء آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب حركة
المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فظهر ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اي النظر
يعد الذهن اعدادا تاما اي يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان يفاض عليه النتيجة

من عند الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد النتيجة اي المطلوب تفيض
عليه اي على الذهن من عام الفيض اي ممن هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله المحقق الطوسي
في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اي من عام الفيض يعني ان فيضه
النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازي في المحصل انه
اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر يجري عادة الله تعالى بدون دخل النظر خلافا للاشعري
فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن
العلم [illegible] بايجاده تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لا منه اي النظر اذ ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم عقيب النظر
الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة وعندنا على سبيل الوجوب قال الكاتبي في المفصل شرح المحصل
ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف
قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب
من غير توليد وربما ان مراده الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازي في
نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في
انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح متضمن
العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مرادهم من اللزوم
اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

اهم

والامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين
مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له مدخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق
حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان واجب غير متولد
منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من
الوجوب بعلم النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم
بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا لوجود الاشياء
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه المقالة الثانية من المقالات
الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم
الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
في الحكم الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لا حكم الا
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير
وزاد ابن امير الحاج في التقرير الا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر للعضد وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرفا لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا ثم لا بد بحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما انهما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله الى ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر ومظهرة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وتعيين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف والقوشجي في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد وامثالهم من عامة الاصوليين والمتكلمين وذكر الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر مقامه ما لا حرج في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اي ملائم للغرض الدنياوي ومخالفته قبيح اي منافر ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الآمدي في الاحكام ثم ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التجريد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر ابن الهمام في التحرير مقامه تعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج وتاج السبكي في جمع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه انه ملائم ومنافر لكن كلام القندهاري في المعتمد

يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض او مخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته انتهى
وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني كلها عقليان كما
نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه
تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل او في ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب هو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هو اي شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو عكس الامر بان كان المنهي عنه مامورا به والمامور
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فللعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح
هذا الحكيم المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس موقوفا على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة و
موقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم
كالاشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالى ايضا

وعن ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزمان حكما فى العبد اشترطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه
وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغير واحد وهو الجارى على
الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين
احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى
كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا عن
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى اورده
السمعانى فى الانساب فقد كان ابوه يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبى فى ميزان الاعتدال
قلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر فقال كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل فى
الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين
السبكى ان ابن الوكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فضبطهم ابن الوكيل بانه بكسر اوله
والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استفتاءهما ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهم حكماء الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر خص المعتزلة والکرامیة والبراہمة بالذکر ومشی علیہ شارحہ القاضی عضد ناقلہ
ای الحسن والقبح عندهم ای عند ہولاء المذکورین من اہل البدعة واہل الکفر
یوجب الحکم بالوجوب والحرمة مثلا من اللہ تعالی ولولا الشارع ای الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب ما فصل الان
فی الشریعة الحقة قالوا ای المعتزلة منہم کما ہو فی عامة الکتب الکلامیة او الکل کما یشعر بہ
کلام الامدی وابن الحاجب والقاضی عضد منه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو
ضروری وہو ما یکون حسنہ او قبحہ معلوما بالبداہة بلا نظر بدون الاستعانة بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار قیل فی حاشیة شرح المختصر
لمیرزاجان رد علی المعتزلة ومن یحذو حذوہم امر الاخرة ای شان الاخرة و
کون دار دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکہ ای
امر الاخرة فکیف یحکم العقل بالثواب آجلا ای فی الآخرة حاصلہ ان ما
زعمت المعتزلة وغیرہم ان حسن بعض الافعال او قبحہ ضروری باطل اذ الدلیل یدل علی
خلافہ وہو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وشان
الآخرة سمعی لیس بعقلی فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلة ومن
یحذو حذوہم فی الجواب العدل وہو وضع الشیٔ فی موضعہ وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای یحکم العقل بوجوب العدل عندهم ای عند المعتزلة ومن یحذو حذوہم
فتجب المجازاة ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس الا ایصال السرور الی مستحقہ وایصال
الشرور الی مستحقہا وذلك ای المجازاة کاف لحکم العقل بان فاعلہ یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة یستدعی مطلق المعاد سواء کان

ورد بحث ١٥ القاطع مرزاجان ١٢ منه

روحانيا او جسمانيا ... فظاهر من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية

الجسمانی سمعياً ولاشك فی ان مطلق المعاد عقلی فلا يرد ان الاستحقاق يستدعی المعاد

الجسمانی وهو سمعی فكيف تكفی المجازاة بحكم العقل بالحسن او القبح علی انه ای حسن الفعل

او قبحه يعنی لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب او العقاب كاف بحكم العقل

بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الی تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه

توجيه القول بما لا يرضی قائله لان هذا المعنی لحسن الفعل وقبحه يتفق عليهم فالجواب هو الاول

لا المذكور بالعلاوة ومنه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو نظری ای معلوم حسنه

او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح

الكذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل ومنه ای من حسن الفعل او قبحه

ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم

آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من حسن صوم

آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه ای الی كل واحد منهما

فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين له بالامر والنهی

يعنی اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول يوم من

شوال قبيح بالذات لهذا احرمه اذ حكم الشارع علی الشیء ليس الا باعطاء ذلك الشیء ما يصلح له

فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلوح الثواب لذا اوجبه وفی صوم اول شوال صلوح للعقاب

لذا حرمه والصلوح اعم من ان يكون بمقتضی الذات او بمقتضی صفة لازمة للذات فالمراد

بالذاتيين ههنا ان لا يكونا بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات

او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعدما اتفقوا علی ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

بالمعنى المذكور بوجه بان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة فى الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما فى عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدى قال فى الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجب
اى توجب تلك الصفة الحسن والقبح فيهما اى فى الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما هو الظاهر
من الاحتمالات التى ذكرها التفتازانى فى حاشية شرح المختصر العضدى يعنى قال المتاخرون فى الحسن
والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح و قال قوم
من المعتزلة كابى الحسين البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح فى القبح فقط دون الحسن والظرف
متعلق بقال يعنى قال قوم فى القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفى فيه عدم
موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن و قال الجبائية اى قوم منسوبون الى
ابى على الجبائى رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
حقيقية بل وجوه و اعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا
اى عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل ولصفة حقيقية او لوجوه اعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل فيرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف
فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسنا ابدا وكذا القبح
مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا ولا يرد علينا

48

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند
النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي منصور
الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود
الشرع في درك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه
حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء
الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان
هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة
كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروي في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين
معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول لم يثبت عندي هذه الرواية لعل المراد مما روي عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك وتلك
المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

تاعدد لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخاري و حاصل مختار فخر الاسلام

والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني ... تكليف بالايمان من الصبي العاقل كما

عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال

التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام

والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في

شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام

وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى ومما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية

والمعتزلة يتفرع اي يستخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق

الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخاري وغيرهم من الحنفية لا يكلف

بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة ٥٠

غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة

من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلو مات قبل

تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل لنا اي للحنفية

في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان

بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل

كالبراهمة فلولا انه اي كلا من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن

كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه والجواب

اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة

الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الا للذات وبالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما الا للذات
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان كل من الضدين غيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الدعوى
اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفته او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
بمنع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مناط
حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يضرنا فانا لا نقول باستلزامه اى كل من
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع
من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان يتيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب فح اثر العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اى في هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى كل واحد

51

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه اظهرها المطابقة
واللامطابقة فالصدق يلزمه وقوع متعلقة والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقة فمع اي الاستواء
بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع
الايثار اي ايثار العقل الصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل ان كان
مما يؤثر في الواقع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح اخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمتنع الايثار على ذلك التقدير وان كان محالا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في
تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل
وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين
بل شرعيين بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين اي ولا
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن القبيح
فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص وتخليصه انجائه عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه ولا خفاء في ان الواجب
حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزا جان في

حاشیة الی ضعفه بقوله اجیب ان هناك ای فی الکذب لعصمة نبی وانقاذ بری لیس تخلف القبح
عن الکذب حتی یلزم تخلف القبیح عن القبیح بل الکذب باق علی قبحه لا حسن فیه اصلا ومع فاعله ههنا
لیس حسن الکذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الی ارتکاب احد القبیحین اما الکذب الذی
تحصل عصمة نبی وانقاذ بری واما ترک الکذب الذی یفضی الی الظلم علی النبی وقتل البری واهونهما
واقلهما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبیحین لا ان الکذب صار حسنا بل لاضطرار
مسقط لذمه والعدول الی الاهون موجب لمدحه والی هذا اشار النبی صلی الله علیه وسلم لقوله
من ابتلی ببلیتین فلیختر ایسرهما ولذلک قال الفقهاء من وقع فی النار وعلم انه لا خلاص له
منها الا بالقاء نفسه فی ما مغرق له ان یغرق نفسه لا لان اهلاک النفس لیس بحرام بل لانه
هالک لا محالة والصبر علی الغرق اهون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیة
۵۳ شرح المختصر لمیرزاجان یرد علیه ای علی هذا الجواب ان هذا الکذب واجب
وکل واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن والحسن عند الخصم لا یکون الا ذاتیا فهذا
الحسن ذاتی له ... یجامع مع القبیح فاختار الکذب لیس ... الا انه ارتکاب لاقل القبیحین
اقول فی دفعه لیس حسن الکذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبی وانقاذ بری
بالعرض فکان حسنه لغیره والحسن لغیره لا ینافی القبح لذاته وهذا معنی قولهم
الضرورات تبیح المحظورات یعنی لاجل عروض ضرورة ... الحسن فی المحظور القبیح بواسطة
دفع الضرورة فیعامل بذلک المحظور معاملة المباح غایة الامر انه ای الشان یلزم القول
بان کلا منهما ای من الحسن والقبح کما انه کل واحد منهما یکون بالذات کذلک
یکون کل واحد منهما بالغیر ونحن نلتزم ای لعل القائلین بالحسن والقبح الذاتیین یلتزمونه
ای کون کل واحد منهما بالغیریة ای بهذا الالتزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهم اي للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين التخلص
عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يتوجه على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية
لا يتم علينا اي على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه قال قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اي الحسن ۵۴
واللاحسن في مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وايا ما كان
يجتمع النقيضان فان صدق قد اي صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اي كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه في الغد
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم
حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في الكلام
اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق ما قرره
القاضي عضد في شرح المختصر وبينه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بما يدل على وفق ما جنح اليه التفتازاني
في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله بالعكس
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب ولا شك في ان انتفاء القبيح

وتركه حسن قال بركت الله ابادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في قوله بالعكس نظر لان لكذب قولنا لاكذبن طريقان احدهما ان تكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و الآخر ان لا نتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما حرره الآمدي في ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع النقيضين اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي وكذب الكلام الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لا حسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في الكلام الغدي وقال السيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بان ان اريد لاكذبن غدا في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان اريد لاكذبن غدا في كل خبر تكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع النقيضين

وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لا نسلم ان ملزوم الحسن حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و الابهري في حاشية شرح المختصر وميرزاجان ايضا في حاشيته الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجيء الرسل موجب لهلاك

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ فى الاشارات الشر داخل فى القدر
اى التقدير الالهى بالعرض و بالتبع للخير وانما الداخل فى القدر اولا و بالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا
قدر الشر واوجده فكان المفضى الى الشر خيرا ثم ايد سند المنع بكلام الشيخ فى الاشارات وبينه
المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا فى نفسه من حيث هى
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من
تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضى الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال المفضى الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى عضد
... الملة والدين وذكره الابهرى فى حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول ان
الحسن هو العارى عن جهة القبح وحده التسبيح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحسن
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطرارى
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

او يوجد اي لا يكون موجودا بحيث الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح
المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب التمكن لم يوجد
فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطراري لا يدخل للاختيار
فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن
او قبيح فهو فعل المتمكن منه اي القادر عليه وكل ما هو فعل المتمكن وقادر عليه فهو مختار له فان تاثير القدرة
لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بمختار وهو المراد بالاضطراري لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا ننكر عقليتهما مطلقا
وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن
واحصر مما بين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون
حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والا فهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون
اولى غير واجب من البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الراجح
اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح وترجيح
المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اي وجوب فعل العبد بالارادة
المرجحة نقض والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
بالاختيار اي باختيار العبد لا يوجب الاضطرار اي اضطرار العبد في هذا الفعل فان الفعل
الاضطراري ما لا يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة
فانهما واجبتان بعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصلة [illegible] لزوم [illegible]

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول

على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه تجري بعين هذا الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال فوجب في ذلك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا في افعاله وهو كفر

فائدة عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها وحسناتها والعبد خالق لافعاله وهو اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني للشر وهو المسمى باهرمن كما في الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة رأوا العبد قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف تكون له قدرة موثرة يصدر بها افعاله

وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة مع الفعل بلا مداخلية اي مدخلية للعبد اصلا

لا فی الفعل ولا فی القدرة فعندهم اذا اراد اللہ تعالی ان یخلق فی العبد فعلا یخلق اولا صفة تتوهم

فی اول الامر انها قدرة علی شیء ثم توجه اللہ تعالی الی الفعل ثم یوجد الفعل فنسبة الفعل الی العبد

کنسبة الکتابة الی القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة الغیر الموجودة قالوا ذلک

ای هذه القدرة المتوهمة کاف فی التکلیف ای تکلیف اللہ لعباده بالافعال والاعمال

ولکن انه ای قول الاشاعرة کفی للجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم یکن فی

العبد قدرة حقیقیة فای فرق بینه وبین الجماد وهو الجبر فهم وان کانوا محترزین عن القول

بالجبر لفظا لکنهم قائلون به معنی وعند الحنفیة الکسب صرف القدرة المخلوقة من

اللہ تعالی للعبد الی القصد المصمم ای الخالص الی الفعل ای فعل العبد الظاهر

تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثانی بالقصد فلها ای للقدرة

المخلوقة من اللہ تعالی للعبد تاثیر فی القصد المذکور ای القصد المصمم الی الفعل ویخلق

اللہ الفعل المقصود عند ذلک ای عند صرف القدرة الی القصد المصمم بالعادة

یعنی جرت عادة اللہ تخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذکور والقصد

المسطور موثران فی الفعل ولما کان ههنا مظنه سوال بان الکلام ینقل الی ذلک القصد بان

فاعل ذلک القصد ماذا فان کان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان کان فاعله اللہ فهو مذهب

الاشعریة فاشار الی جوابه بقوله فقیل ذلک القصد من الاحوال ای وصف غیر موجود

ولا معدوم فی نفسه قائم بموجود فالاحوال هی الامور الاعتباریة التی وجودها بنسبتها

ابن الهمام فی التحریر وعلیه ای علی ثبوت الحال جمع من المحققین وذکره تلمیذه ابن امیر الحاج فی

التقریر منهم القاضی ابو بکر وامام الحرمین فلیس القصد بخلق ای بخلق اللہ لان القصد حال والحال

لا یکون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات کما للجواهر والاعراض بل احداث

٥٩

وهو اي الارادة [illegible] ليس الاحداث كالخلق بل هو اي الاحداث اهون اي اسهل
من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لاجل ان يتم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على
ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اي افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة
الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو اي القصد موجود في
الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اي خلق كل شيء لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق
به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفي به الجبر اذ
فائدة خلق القدرة ان يؤثر في شيء وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم
لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتحسن به اي
بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اي تكليف العبد بالافعال الاعمال لان تكليف
غير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اي ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة
بين الجبر الذي هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذي هو مذهب المعتزلة حيث
فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد ولان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا
[illegible] فيحصل [illegible] ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اي فيما قيل

٦٠

من ان القصد موجود ويه مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله آبادي وقال بعضهم انه اشارة
الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع واما
ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص وعنده
ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية
تتعلق بالفعل وبحيث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث به
الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وتفصيل
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد عند صدور
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع امورا
جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجدى اي انفع من تفاديق
العصا اي قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب في شئ كثير النفع وللعرب في قطعات العصا المكسور
فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بجعل جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم او نحوهما لان نحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على

خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح يستحيل صدور القبيح من الله تعالى فوجب

منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا في الحكم

وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة

لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار

والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و

القبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا لا شرعيا

لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل البعثة لان

القبيح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز العقاب قبل البعثة

منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان ههنا مظنة

سؤال بانا لا نسلم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفي وقوع العذاب

لا على نفي جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب قبل

البعثة اذ مثل هذا التركيب من نظائر الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا

ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب الكشاف

ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا

اقول في الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضي

جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز

التعذيب نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لاينافي عدم الجواز اي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اي حين عدم البعثة قد كان لهم اي للناس العذر بنقصان
العقل وخفاء المسالك اي الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت
عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه خفية علينا
فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اي ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب
لئلا يعتذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على انه حجة واقول
ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين
جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اي جواز العقاب فرع الحكم ونحن اي معشر
٦٣ الحنفية لا نقول به اي بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل
في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب
المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدلالة
السياق اي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اي اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين في
الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدي نفعا فان الآية
لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل
تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك
اولى و المعتزلة اولوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اي العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تأويلاتهم ومنها
ان خصوص الرسول ليس مرادا بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى و
ما كنا معذبين حتى ننبههم بنوع التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي
لا سبيل اليها الا التوقيف ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اي اسكاتهم و
عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اي امر الرسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فحينئذ عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف المنكر
لا انظر في المعجزات ما لم يجب علي النظر في المعجزات اذ لا امتنع عما لم يجب علي ولا يجب
علي النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل واحد من
النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية
الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة

٦٥

وقد انكره المهندسون ح على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم ينظر وتقريره
انا لا نسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر
ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع عنده
او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب اذ ان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي العاقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه
والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب انا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ انه اي للمكلف ... ما لم يعلم

وجوبه فلان يمتنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامتثال ما لم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية شرح المختصر
توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى منزه ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن والقبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح ٦٦
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعي فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهي الشرعية
المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات
على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبي المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبي الصادق لا يمتاز من الكاذب اما على
المعنى الثاني فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد عرفت انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان القبح
فى الافعال كالكذب وانما المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلي الذي

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية له تعالى والقبح المتنازع فيه
لا يكون في غير الاختياريات فممنوع بانا لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو الكمال كيفما اي صفة كان ذلك المنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعد الفعل المنافي للوجوب ٦٧
الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لا من الاستحالات العقلية تحكم لذلك اي لكون
ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون
الكذب نقصا تحيز النصافة تشبه حكمها الذين هم غير متدينين بدين لا يستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص يستحيل
عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وتوهم في الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسئله

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذہب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو اعنی
بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل
حاکما یعنی قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم
علی العبد المنعم علیہ ونفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح
المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام
الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ الخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی وقال السید فی حاشیتہ
علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فساد ہاتین المسئلتین
یعنی وجوب شکر المنعم وکون الحکم فی افعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا
المعتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فی ہذہ المسئلۃ ای سقوط کلامہم فی ہذا علی تقدیر تسلیمہم ان شکر المنعم انتہی
لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو
معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن اتعاب النفس والزام المشقۃ
لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ والعزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک وقال
الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین
والشکر للہ تعالی ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات
العقلیۃ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالی انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد
جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع
الی تلقی اوامرہ نص علیہ السید والابہری ومیرزاجان الشیرازی فی حواشیہم علی
شرح مختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ
فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندہ وفی کشف البزدوی عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من اصحاب ابيحنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليه ميل الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدل على مذهب الاشعري
في مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه اي بان الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اي عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما في الدنيا فلانه اي
الشكر مشقة على النفس لا حظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
الدنيا واما في الآخرة فلانه اي الشان لا مجال اي لا طاقة للعقل
في درك ذلك اي امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذي لا يدرك
بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره السيد في حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى نعم التسليم ما ادعاه
المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اي التسليم معنى التنزل
لان معنى التنزل القول بعد تسليم ما ادعاه المدعي القول بانه اي الشان
لا مجال للعقل في درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم
المجال له على انه اي الشان لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم

٦٩

بدالاستدلال عدم الوجوب مطلقاً سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري
في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شي ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد التسليم المطلق اي مطلق الوجوب
في لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فتكلمنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقاً مع ان المشقة لا تنفي
الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم
ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة
والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية
قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه
موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلاً
بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا
بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم
الامن من احتمال العقاب بتركه اي بترك الشكر وهو دفع المضرة
وكلما كان كذلك اي كل شي كان مستلزماً للامن من احتمال العقاب
بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض ما قالت المعتزلة
في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين
اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى

٥٦ قوله عدم الوجوب مطلقا فانه لو تم لزم ان لا مجال للعقل في امور الآخرة ولا يحكم بشيء اصلا عقلا فانه ... في ... الآخرة ... بالبعث ١٢

٥٧ قوله فقد سلمه ... ان ... على خلاف ... استقلال العقل ... رحمه الله ١٢ منه

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقتا لاجله
فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
والتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه
المعارضة بهذا الوجه بانا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
العقلي وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة
على انه اي التصرف في الشكر مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح
بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فيهما فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم
تضرر المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اي الشكر على نعمه يشبه
الاستهزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة ٧١
الى مملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان يكون شكرها مما لا يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد
ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذي يفعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا
بهذا الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فمثله كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم
يملك البلاد شرقا وغربا بكسرة من الخبز او قطرة من الماء وان ما انعم الله تعالى على عباده
بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفق الفقير
يشكر في المحافل العظيمة باشارة الاصابع الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك و
اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا المنصب لذلك الملك يعد استهزاء
فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزاجان
في حاشيته على شرح المختصر لم نقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد

لکن ذلک مما یعد استہزاء وکان فی صورتہ قضیہ سوء الادب یجب ان یحترز عنہ
وذلک کما قال الاشاعرۃ ان اسماء اللہ تعالیٰ توقیفیۃ لاحتمال سوء الادب
فیہ بناء علی جواز فہم معنے منہ غیر مقصود فیہ سوء الادب فتامل انتہی وھو
اے المذکور فی المعارضۃ بالوجہ الثانی ضعیف لانا نمنع الکبرے بانا لانسلم
ان کلما یشبہ الاستہزاء فہو حرام فان المعتبر عند اللہ الاخلاص بالنیۃ الخالصۃ
فکل ما صدر عن العبد وہو صالح للتعظیم فی الجملہ بالنیۃ الخالصۃ فہو خیر البتۃ
وایضاً لانسلم ان الشکر یشبہ الاستہزاء فان الشرع ورد بوجوب الشکر وکیف
یقال ان الشرع ورد بوجوب ما یشبہ الاستہزاء اذ الشبیہ بالاستہزاء
قبیح والقبیح لایکون واجبا فتدبر اشارۃ الی الدقۃ مسئلۃ لاخلاف
لاحد من اہل السنۃ والمعتزلہ القائلین بان الحکم من الشرع او العقل فی
ان الحکم وان کان اے الحکم فی کل فعل قدیما عند اہل السنۃ فان الحکم
عندہم عبارۃ عن خطاب اللہ الازلی القدیم المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً
وتخییراً والحکم حادث عند المعتزلۃ لان الحکم عندہم عبارۃ عن الوجوب والحرمۃ
وغیر ذلک وہذہ الامور معللۃ بعلل حادثۃ بارادۃ العبد عندہم فتکون حادثۃ
فیکون الحکم حادثا لکن یجوز ان لا یعلم قبل البعثۃ اے قبل ارسال الرسل
بعض منہ اے من الحکم بخصوصہ اے من حیث انہ خاص یعنے لاخلاف
لاحد من الفریقین اعنے اہل السنۃ والمعتزلۃ فی ان الحکم یجوز ان لا یعلم منہ
بخصوصہ قبل البعثۃ وان کان الحکم قدیما عند اہل السنۃ فالکل متفقون فی
عدم العلم ببعض من الحکم بخصوصہ وان افترقوا بان الاشاعرۃ وجمہور الحنفیۃ 75

قائلون بانه لا يعلم شئ من الاحکام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون
بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحکام عند المعتزلة القائلين
بعقلية الحکم فلانه اے الحکم وان کان ذاتيا ثابتا بدون الشرع لمقتضى
ذات الفعل لکن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل
علة الحسن والقبح فيه اے في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فکيف يعلم
الحکم الذي بناره عليهما کوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان
واما عند غيرهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحکم وان کان
الکلام النفسي القديم لکن انما کان ظهوره اے ظهور الحکم بالتعلق اے
بتعلق الکلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الکلام او بتعلق الحکم بالمحکوم وهو
اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا علم مشخص اي معين قبلها
اي قبل البعثة فلا حرج في شے من الفعل والترك عندنا اے عند
اهل السنة فلا تکليف بالاحکام لسکان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
المعتزلة فان سکان الجبل مکلفون بالاحکام عندهم ولم يعتد ببعض الاحکام التي
قال بتکليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة
ان الاصل في الافعال الاباحة کما هو مختار اکثر الحنفية منهم الکرخي
والعراقيون والشافعية وشرح التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار
هو اي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
المروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شئ لانه
لم ينقل عنه في صحيح الا ما يوافق التوقف او الحظر کما ذهب اليه غيرهم

قوله وبعض الحنفية کمشايخ العراق قالوا العقل معرف لبعض الاحکام
فيعين الواجب المحسن المحرم
الحکم الشرعي والفعل العقلي فالفعل قد يکون قبل ذلك فلا يمکن ان يکون موافقا والحکم الشرعي قبلها لا
لا الا يسرح

الاباحة هي الاصل والحرمة لعارض النهي کذا في الترتيب منه رحمه الله
قوله مختار ابو منصور الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث منه رحمه الله

فی شرح المنار للمصنف ہو مذہب بعض اہل الحدیث وفی حاشیۃ والصحیح ان الاصل فی الافعال التحریم وہو مذہب علی والمۃ من اہل البیت ومذہب الکوفیین منہم ابوحنیفۃ وفی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجمہور الحرمۃ والیضا فیہ وعند الشافعی الاصل ہو الحرمۃ فی کل حال وفی الاشباہ نسبہا الشافعیۃ الی ابی حنیفۃ وقال صدر الاسلام فی اصولہ ان بعد ورود الشرع الاباحۃ فی الافعال الکائنۃ فی الاموال کالبیع والاکل مثلاً والحظر فی الافعال الکائنۃ فی الانفس کالقتل وقطع العضو والایلام بالضرب والتصرف علی الفروج مثلاً فقیل ہذا الخلاف وقع بعد الشرع لاقبلہ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت تلک الادلۃ علی ان مالم یقم فیہ دلیل التحریم ما دون فیہ عند اہل الاباحۃ او ممنوع عنہ عند اہل الحظر وقولہ فقیل خبر لقولہ اما الخلاف المنقول آہ وہو جواب سوال مقدر تقریرہ انہ لما تحقق انہ لاحکم عند الاشاعرۃ قبل الشرع فکیف یصح عنہم القول بان الاصل الاباحۃ او الحرمۃ لان کلا من الاباحۃ والحرمۃ حکم ولاحکم قبل الشرع وحاصل الجواب ان ہذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلۃ السمعیۃ لاقبل وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا الخلاف فی الافعال قبل الشرع واما المعتزلۃ فقسموا الافعال الاختیاریۃ وہی التی یمکن البقاء والتعیش بدونہا اے بدون ہذہ الافعال کاکل الفاکہۃ مثلاً فی البقاع التی غذاء اہلہا غیرہا والثمار فیہا غذاء اہلہا الفواکہ وشارح التفسیر اشارۃ الی ان الاختیاریۃ ہہنا لیست بمعنی المشہور الی ما قد ذلک فیہ قبل الشرع جہۃ محسنۃ ای موجبۃ

قولہ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا الخلاف فی الافعال قبل الشرع وامام [illegible]

قولہ فقیل ہذا الخلاف الخ ای الخلاف الاصل فی الاشیاء قبل الشرع [illegible]

للحسن وجهة مقبحة اي موجب للقبح يعني الى افعال يوجد فيها طريق يقتضي للعقل
بسببه حسنها: وفيها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعني لا تخلو تلك
الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان تشتمل احد طرفيها من
الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح ففيه
محرمه واما ان يشتمل الترك على القبح ففيه واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن ففيه مندوبة واما
ان يشتمل الترك على الحسن ففيه مكروهة وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهي المباحة والى ما ليس كذلك اي الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعني قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اي للجماعة
فيه اي فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اي
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لا سيما
العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة وشرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم
الا بالنهي عنها فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقرير شرح
التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
الفقهاء اي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب انتهى بحيث لا

الحكمة للخالق اى خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنى لو لم تكن
الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التى هى انتفاع العبد واذا فاتت
الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلاً
مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً ودبما يمنع
الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث لجواز
ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق فيصبر فيثاب عليه فيحصل
الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب فى المختصر الخ بقوله قلنا معارض
بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى وشرحه القاضى عضد فى شرح المختصر
بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه خلقه
ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانى
الخطر اى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد
وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية
وابن ابى هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
فى ملك الغير بغير اذنه يعنى لو لم يكن الاصل الخطر بل يكون الاصل
الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها
ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن
عقلى وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك
ضرر به كالتصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير
ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال

قوله وذكر ابن الحاجب الخ اشارة الى ما ذكر فى شرح المختصر من انه انما خلق الله تعالى الاشياء ليشتهيها العبد فيصبر فيثاب عليه [illegible]

[illegible]

بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لاحكم

له اے للعقل بحسن ولا قبح فیہ اے فیما لا تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او

مقبحۃ کاکل الفواکہ یعنے ان الکلام فی فعل لا تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او مقبحۃ

فلو کان ذلک الفعل مباحا او محظورا لکان مما تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او

مقبحۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحۃ او الحظر مع ہذا المفروض جمع

بین المتنافیین لان الفرض اے المفروض ان لا علم لعلۃ الحکم تفصیلا

ای فی فعل فعل ولا ینافی ذلک العلم اجمالا فحکم العقل فیہ بالاباحۃ

او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالی لا ینافی عدم ادراک جہۃ محسنۃ او مقبحۃ تفصیلا

وربما لا یدرک شیء تفصیلا ویدرک اجمالا کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالقیاس الی

کبراہ فانہا یعلم فیہا اجمالا لاشتمالہا علیہا ولا یعلم تفصیلا فان نتیجۃ قولنا العالم

متغیر وکل متغیر حادث یعلم اجمالا فی قولنا کل متغیر حادث فانہ مشتمل علی قولنا

العالم حادث اذ العالم من افراد المتغیر ہذا توضیح ما ذکرہ التفتازانی فی شرح الشرح

اخذا مما ذکرہ القاضی عضد فی آخر شرح المختصر وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ

شرح المختصر اقول فیہ تامل لانہ اذا علم العقل الحکم علی الاجمال فی اکل الفاکہۃ مطلقا

فیعلم الحکم المخصوص بفعل فعل کاکل فاکہۃ الرمان مثلا بضم الصغری السہلۃ الحصول

الی ذلک الحکم الکلی الاجمالی الحاصل من دلیلہم اللہم الا ان یقال المراد الحکم الضروری

ولا یخفے ما فیہ من التعسف انتہے اقول یرد علیہما اے علی القول بالاباحۃ و

القول بالحظر انہ یلزم جواز اتصاف فعل واحد وہو الذے لم تدرک فیہ جہۃ محسنۃ

او مقبحۃ بحکمین متضادین وہما وجوب الاباحۃ او الحظر فی نفس الامر فان فرض علم العلم

بالحكم في محل يجوز ان يكون الوجوب مثلا في نفس الامر والآن نسميه الاباحة او الحظر ويلزم التصادق بهذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في نفس الامر

بما حكمان ... ولا يندفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان

بما ... لا يدفع التناقض ... وههنا

... في محل الحكم فالمعروض متنقيضين اي المتضادين شيء

واحد ... متضادين في نفس الامر

بالحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين في نفس الامر على انه متضادين

الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف

بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكما معينا من الخمسة و

... ايضا واقع ... المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب والبيضاوي

في منهاج ... الحاجب في المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر

عبد العزيز بن احمد ... البخاري في كشف البزدوي قال عبد القاهر البغدادي

وتفسير التوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله

من الله ثوابا ولا عقابا ... ابو منصور فانه ذكر في شرح

التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل ... في معرفة ... القسم

يعني فيما يجوز ... فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع

... التوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور

... بين المحدث في

... من الشافعية

وافاد ... في نفس الامر ... العلم بالاحكام ... الحظر والاباحة ...

بانه لا يحكم الا بحكم ...

... والشرع ... ولا ... الحكم ...

... العقل ... الحكم ...

وا تعالى ... ... فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر

البغدادي وهذا اي الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي

ومن تابعهم ... ... شافعي قال عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي

... ابي الدنيا في المشرع قلا عن المنتقى بعض والصحيح من مذهب اهل السنة

ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية

الاشباه في شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل

فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقه هذا اصح شي عندي

في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب

ابي بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح

من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة

انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى ان نقل

... ... ما تقدم في من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة بالحظر

وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذالك عن اصول

المعتزلة لعلمهم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف

... ... الحكم فيها انتهى اقول ... ورد على القول بالتوقف هذا اي كون

الحكم اسعين من الخمسة ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية

... ... بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قواعد

... ... العلم بحكم ذلك الفعل ولا الاجمال ... قاعدة كلية مجملة فيثبت

... ... واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف ... ...

قوله واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع ومن ههنا لا يحكم على الفعل ان هذا الايراد الوارد على الذين السابقين ...

٧٩

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى الفعل

بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف وقيل حاصل قوله

اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف

في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول

بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم

بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تنبيه الحنفية

بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اي بمعنى ثبت في

ذات الافعال ولغيرها اي بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء

الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اي التصديق

القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا يسقط

وجوب الايمان بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بضده

وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت

في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستانفة لتعليل السقوط

والى ما هو حسن بغيره اي بغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اي بما هو

حسن لنفسه وهو اي الملحق بالاول فيما اي في الغير الذي لا اختيار

للعبد فيه اي في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا

لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم

والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة

لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع بشرف البيت

٨١

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا
الشرف ثبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح وكلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذالك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها
اي الجهاد والحد وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى
في الاولين والتشبيه بعبادة الجنود في الثالث لكنها حسنة بواسطة
الكفر والمعصية واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد
المعصية لم تجب الحد ولم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة والمنا

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
اسے عنے الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمة الله
والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة
باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح
فمن القبيح قبيح لعينه قبحا لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحا
يقبل السقوط كاكل الميتة يسقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو حسن
لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى
وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
هو ملحق بالقبيح لعينه لم ار بيانه في كلام القوم ولكن مثاله الغصب فانه
انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات ٨٢
الامر المطلق مجردا عن القرينة الدالة على خصوص الحسن من الحسن
لنفسه او لغيره فقوله مجردا حال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضي حسن المامور به لعينه لا يقبل السقوط اصلا كما
اختاره شمس الائمة السرخسي هذا النقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدائع ظاهر العبارة يدل
على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن
الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل وهو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغيره لثبوته اقتضاء انتهى لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء
اي لضرورة كون الامر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها
فثبت به اي بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثاني من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي

في الاحكام من مقالات المبادي في بيان الحكم وهو اي الحكم عندنا
اي عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام قاله القاضي عضد في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل
اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم
المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكره السيد في حاشية
شرح المختصر وقال الفاضل القراباغي في حاشيته اقول ما سياتي في الشرح
اي شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب
نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة
الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول
اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه
منه على انه معنى مجازي له انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الخطاب
هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم ههنا
بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لانه الحكم الشرعي لا توجيه
ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز
من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الامدي في الاحكام

الباب الثاني في الحكم

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ
عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما يجيئ
عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب
الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المأمور
فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا
الا لله يجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كاشف
عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اي البالغ العاقل خرج ٨٤
ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي
الاوضح بفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما
بافعال المكلفين ليتناول ما لا يعم من احكام خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وشهادة خزيمة وحده اقتضاءً اي طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترك
وكل واحد منهما اما حتما او غيره او تخييرا اي اباحة فهو والله خلقكم
وما تعملون ليس منه اي من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
بحال لهم وهنا اي في هذا الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اي

الحد المذكور لا ينعكس اي لا يكون جامعًا فانه يخرج منه اي من الحد المذكور
الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شي بشي بكونه سببا او شرطًا او
ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
والقراءة ركن له والنجاسة مانعة عنها فمنهم اي من الاصوليين من زاد
في حد الحكم قيدا وضعًا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه
سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والتوجيه
دخول الوضعي في الجنس اذا اريد لاعم ويزاد او وضعًا انتهى وذهب صدر
الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازاني في التلويح
ومنهم من لم يزد قيد وضعًا فتارة يمنع خروجها اي خروج الاحكام
الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
الصريحي وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامة
الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من
الصريحي والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني اذ معنى جعل الدلوك
سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل
الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
التقرير شرح التحرير لانه ونحو السبب الاقتضاء للفعل عنده اي السبب فمعنى
جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

ع
قوله فان الاقتضاء [illegible] اي سواء كان الاقتضاء [illegible] عين الاقتضاء [illegible] ضمن [illegible] الثابت بوجوب [illegible] عند الشارع [illegible] النقض [illegible]

٨٥

[illegible] لان القضية من حيث هي [illegible] الا [illegible] منه رحمه الله تعالى

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار الى توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما نقاه المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع المتقدمة حجة والتعلق ببيان الشرائع فيكون والا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون التحديد مانعا فاجاب عنه بقوله

والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتبار انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار بما لم يدل عليه دليل ما نع عنه فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى

وما في التحرير ان الوضع مقدم عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء والمقدم لا يكون مندرجا في المؤخر فلا يصح الشق بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لانه يصدق الاعم

قوله لا يلزم فان الاقتضاء الاعم يصدق عليه السببية مثلا وان لم يصدق عليه الاقتضاء الصريح فالاعم لا يتأخر

٨٦

يعنے للاقتضاء معنيان الاول خاص والثانى عام وما هو موخر عن الوضع معنى
خاص ويقال له اقتضاء صريحى وما هو شامل للوضع معنے عام شامل للاقتضاء
الصريحى والاقتضاء الضمنے والماخوذ فى التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنے الخاص
وتارة بمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من الحدود اى من الحكم
فانا لا نسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة
اى لا مضائقة فے اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلى فے شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتى فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثانے من جانب المعتزلة ان
الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى المراد
بالخطاب ههنا الكلام النفسى القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
لا الكلام اللفظے الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالے والحكم حادث
لثبوت النسخ فى الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر
بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبائن للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق
الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلى ثابت بذاته تعالے كالخطاب فصح تعريفه
بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبى
من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذهبنا ووجوب

۸۷

الحقوق المالية فى ذمته كضمان ما اتلفه الصبى من مال الغير او لا ثم اداؤه
على الولى واجيب بانه اى الشان لا خطاب للصبى وانما الخطاب للولى
التحريض اى تحريض الولى الصبى على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان الولى
مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اى للولى الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على الولى
الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبى فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبى عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبى من مال الصبى على الولى والصحة امر عقلى
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتقرر بالمطابقة اى يكون المأتى
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل قوله وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا ولذا الفاضل القرباغى فى حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولى عند المعترف فتامل انتهى ولعل فى قوله فتامل
اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبى اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان
تكون صلوة الصبى الذى لا ولى له لغوا واجيب عنه فى التقرير شرح التحرير بانه تترتب
الثواب له اى للصبى على فعلها على صحتها ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه
من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا فى قوله وفيه ما فيه
اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر
مغاير له مرتب عليه واجاب عنه التفتازانى فى التلويح واتبعه الميرزاجان فى

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما قيل ان صلوة الصبى مما يثاب به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا والقول بانه لا ثواب للصبى اصلا بعيد فى غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة الصبى الذى

٨٨

لا ولى له لغوا واجيب بان ترتب الثواب ليس بجزئى بل انه تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا

حاشیه شرح المختصر بان من عرف الحکم بهذا التعریف لا یرد الاعتراض علیه فانه
مصرح بان لا حکم بالنسبة الی الصبی الا وجوب اداء الحق من ماله وذلک علی
الولی وایضا فیه اشارة الی ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
ما ذکرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلی لکنها لیست مما نحن فیه والمراد فی
کون بیع الصبی صحیحا الصحة التی هی مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلی بل هو امر
شرعی البحث الرابع انه ای الشان یخرج عن حد الحکم ما یثبت ای
الاحکام التی تثبت بالاصول الثلثة غیر الکتاب من السنة والاجماع و
القیاس فانها لیست بخطاب الله تعالی بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدین
من امته صلی الله علیه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها ای الاصول الثلثة
کاشفة عن الخطاب ای خطاب الله تعالی ومعرفة له وهذا معنی کونها ادلة الاحکام
فالثابت بها ای بالاصول الثلثة ثابت به ای بالخطاب ولما کان القائل
ان یقول ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الکلام النفسی فعد الثلثة من الکواشف
دون نظم القرآن تحکم محض وعده کاشفا یستلزم ان یکون هو اصلا ایضا کما
کانت الکواشف الثلثة اصولا وحینئذ تکون الاصول خمسة" اربعا اجاب عنه
بقوله واما عدم عد نظم القرآن منه ای من الکاشف مع انه ای
نظم القرآن کاشف عن الکلام النفسی فلان الدال ای الکلام اللفظی الذی هو
نظم القرآن کانه المدلول ای کانه عین الکلام النفسی والکاشف یکون مغایرا
لما هو کاشف له ولما کان یرد ان عد السنة والاجماع من الکواشف مخالف
لما ذکره بعض الحنفیة من ان القیاس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

٨٩

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت له

بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس اصرح في المظهرية

واظهر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف

السنة والاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات

الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون

الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب

في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس

بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير

الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق

انه ان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام وبعده اي نفع افهامه

حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام يصدق عليه

في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب

بما اي بالكلام الذي افهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن

الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه

وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون

خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر

وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام

الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى

المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبتني عليه

ای علی الخلاف فی تسمیة الکلام فی الازل خطابا کما ذکرہ القاضی عضد فی شرح
المختصر الخلاف فی انہ اے الکلام حکم فی الازل او یصیر حکما فیما لایزال فمن
ذہب الی ان الکلام خطاب فی الازل ذہب الی ان الکلام حکم فی الازل و
من ذہب الی ان الکلام لیس بخطاب فی الازل بل یصیر خطابا فیما لایزال ذہب
الی ان الکلام لیس بحکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لایزال و لما فرغ المصنف
من حد الحکم ثم الابحاث المتعلقة بہ شرع فی تقسیم الحکم فقال ثم الاقتضاء
ای الطلب الماخوذ فی حد الحکم ان کان حتما اے وجوبا لفعل غیر کف
فالایجاب اے فالحکم الایجاب و ھو اے الایجاب نفس الامر النفسی
ای عین الامر النفسی فان الایجاب ہو الخطاب المقتضی حتم فعل و ہو عین الامر
و ان الاقتضاء ترجیحا لفعل غیر کف فالندب ای فالحکم الندب و
کان الاقتضاء لکف حتما فالتحریم ای فالحکم التحریم او کان الاقتضاء لکف ترجیحا
فالمکروہ ای فالحکم المکروہ والتخییر ای تساوی الفعل و عدمہ الماخوذ فی حد الحکم
الاباحة یعنی الحکم بالتخییر یسمی اباحة والمذکور ہو تقسیم الحکم باعتبار نفسہ واما تقسیم الحکم باعتبار
الاتصال ای باعتبار طریق وصول الحکم الی المکلف بہ باللفظ الدال علیہ للمنقول الیہ
فکذلک عند غیر الحنفیة والحنفیة ما وجدوا الاحکام الاحکام التی
ثبتت بدلیل قطعی مخالفة لاحکام الاحکام التی تثبت بدلیل ظنی لاختلاف
حال الدال ای ما یدل علی الطلب فی الاقتضاء ای الطلب الحتمی لانہ العمدة
فی الباب فقالوا فی التقسیم ان ثبت الطلب الجازم بقطعی اے
بدلیل لاشبہة فیہ اصلاً فالافتراض ای فالحکم الافتراض الکان ذلک

الطلب للفعل والحكم التحريم الثابت ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
الجازم بظني اے بدليل فيه شبهة فالايجاب فالحكم الايجاب الثابت ذلك
الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم الثابت ذلك الطلب للكف
ويشاركانهما اے يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم
في استحقاق العقاب بالترك اي يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
العقاب بترك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
الكف يعنے لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك
فعلها وكذالك لافرق بين الحرام والمكروه تحريما فے استحقاق العقاب
بترك الكف عنها ومن ههنا اے من اجل مشاركة الواجب الافتراض
في استحقاق العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام فے
استحقاق العقاب بترك الكف قال محمد كل مكروه حرام تجوّزا
في لفظ الحرام بارادة استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محمدا
لايكفر جاحد الوجوب والمكروه تحريما كما يكفر جاحد الفرض والحرام والحقيقة
من الكلام المجاز منه ما قالاه اے ابوحنيفة وابويوسف انه اي المكروه
الى الحرام اقرب منه الى الحل لاعين الحرام لان المكروه ما ثبت
بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالنزاع لفظي لا معنوي
لان قول محمد محمول على التجوز وقول الشيخين محمول على الحقيقة هذا اي
تجوزا واحفظه ولما كان فے كلام الاصوليين وهم التدافع بانهم قسموا
الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحرمة اشار المصنف

الى وضعه بقوله واعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب

والتحريم ولمخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما فى

اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين

على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقى وهو الوجوب والحرمة

بلا قصد بارادة المعنى الحقيقى وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم

وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اى بعض العلماء على انهما اى

الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

يعنى ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم

فان معنى قول الله تعالى افعل القايم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى

لقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى الفعل المطلوب

بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله

افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى

التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يترتب على الايجاب

يقال اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب

والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب

بمنع المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقى بين المترتب

والمترتب عليه مستند الجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار

آخر او مرجعه اى مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى

ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشئ على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اے مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متبائنة بالذات فلا تتصادق على شئ
واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في
دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد
من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار فيصدق
عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه
الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين
في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا
والتاثر كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر
كذلك كما في افادة النار الحرارة في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل
بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب
ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

قوله تصادق المقولات الخ لان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار ١٢ منه

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى

حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متبائنة فلا تتصادقان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره في حاشية المطالع المقولات متبائنة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احديهما فيما تصدق عليه الاخرى والا تصادقت عليه المقولتان معا بل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصاف الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف لسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذي وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيء اصناف

منها اي من اصناف الحكم على الوصف اي وصف الشيء بالسببية اي بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

٩٥

السمع على كونه معرفا لثبوت حكم شرعي وهي اي السببية بالاستقراء نوعان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوك اي ميلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوة فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره ومنها اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف مانعا وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون السبب موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لما نع يمنع ترتب الحكم كالابوة اي كون الشخص ابا لشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلما فالابوة منعت حكم القصاص مع وجود سببه او يكون مانعا للسبب اي سببية السبب كالدين في الزكوة فالدين منع المال البالغ للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه سببا لوجوب الزكوة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكوة ومنها اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف شرطا والشرط ما يكون عدمه مانعا عن الشئ وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون شرطا للحكم كالقدرة للتسليم اي لتسليم المبيع للمشتري للبيع اي لصحة البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطا للسبب كالطهارة في الصلوة فانها شرطت في الصلوة لا لاجل سبب الصلوة وسببها اي سبب الصلوة تعظيم البارى تعالى والتعظيم يفقد لفقدان

الطهارة هذا اى تقدر ، واحفظه والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع

في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادي ولنقدم عليها اى

على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب

تاركه في الجملة وزاد ابن الحاجب في المختصر قوله في جميع وقته لادخال

الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في

حد الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع و

واجب الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض

تركه سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضي عضد ورد ابن الحاجب

على زاد القاضي ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضي عضد في شرح المختصر

باثبات الطرد وانتصار لابي بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن

والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب

او استحقاقا عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بمعنى

ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب

ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم

عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة

والشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو

والحال ان العفو من الكرم الالهي لا ينافي الاستحقاق وقيل في تعريف الواجب

لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو

عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعني جاء الوعيد بالعقاب

على من تركه ولما ورد هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان لا يرد على ذلك
التعريف غير منعكس من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم نشاء
التفتازاني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله
ولا يخرج عن هذا التعريف العفو اسے الواجب المعفو عن تركه فان
الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع
غير جائز ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى اخبار عن كون ما او عد به في الآخرة وكل
خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه
وعدا يجب الوفاء به فتأمل انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز
كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لو عدية حقيقتها
الاخبار والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اى مثل هذا التجويز
يجري في الوعد ايضا بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشاءات
للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضا فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول

لو تم كونه انشاء للتخويف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقع فدل على بطلان العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اي العفو بعد تسليم وجوده اي العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اي حال وحينئذ يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد لها هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه ممن ورائهم اي البعض انتهى واجب على الكل اي كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام الآمدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

في جمع الجوامع ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل بكل واحد احترازا عن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب على الجميع من حيث هو وسقوط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل بفعل البعض كصلوة الجنازة وما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ اي من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازاني في شرح الشرح والفاضل ميرزاجان في حاشيته على شرح المختصر واوضح العلوي في حاشية شرح الشرح ما ذكراه في الدفع ثانيا وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في المحصول ومختار التاج السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي في المنهاج ثم اختلف في هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع والمختار البعض مبهم انتهى وقيل معين عند الله تعالى منكر عندنا والدليل لنا على المختار من الوجوب على كل واحد اثم الكل بتركه اي ترك الواجب

الكفائي اتفاقاً اذا ظنوا اي الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا ظن كل واحد منهم
ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجباً على الكل لما اثم الكل
عن الترك اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم و
القائلون بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً
بان الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان
واجباً على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجباً على الكل ويسقط عن الكل بفعل
البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره
اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لا ابتلاء
كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة
الى فعل الباقين كسقوط ما على الكفيلين اي الاصيل والكفيل باداء
احدهما يعني اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط
عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول
المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع
و قالوا في الاستدلال ثانياً الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي
كالابهام في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثاني لا يصلح
مانعاً عن الوجوب لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

بالاتفاق فهكذا الابهام الاول لايصلح مانعًا عن الوجوب فيجوز الايجاب على
معين مبهم فى الواجب الكفائى حاصله قياس الواجب على الكفاية على
الواجب المخير قلنا فى الجواب بان قياس الواجب الكفائى على الواجب
المخير بقياس الابهام فى المكلف على الابهام فى المكلف به قياس مع الفارق
فان الواجب المخير بالابهام فى المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم
والواجب الكفائى بالابهام فى المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين
وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول
فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل فى شرح الشرح
للعلامة التفتازانى فى رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان
مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على
الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اى الجميع بسبب ترك
البعض على مايدل عليه قولهم لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم فى
الواجب الكفائى قلنا فى الجواب عن الرد المذكور اتباعًا لما ذكره الابهرى
فى حاشية شرح المختصر والفاضل القراباغى فى حاشية شرح المختصر ايضًا
ترك البعض يقتضى اولًا وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيًا
وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض فى ترك الجميع وعدم اولوية البعض
دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولًا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولًا وبالذات فانه معقول اقول

لعمع ما قلنا فی الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثیم المبهم مطلقاً غیر معقول بل
الغیر المعقول تاثیم المبهم من حیث انه مبهم وانما یلزم ہٰہنا تاثیم المبهم بتاثیم فرد
معین منه وہو الکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المبهم بالبعض
المبهم ما یشمل البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو الکل لا البعض فقط فیکون
الکل من فرد البعض المبهم فان الکل اذا اتوا به ای بذلک الوجوب
اتو بما یجب علیهم اتفاقاً بین القائلین بالوجوب علی الکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان اتیان الکل کان فردا
من اتیان البعض وہذا النحو من تاثیم المبهم وہو تاثیم المبهم بتاثیم فرد معین منه ہو الکل
معقول البتة لانه ای ہذا النحو من التاثیم لا ینافی التحصیل ای تحصیل المبهم نعم المبهم
الغیر الجامع للکل ای من حیث انه مبهم غیر معقول بالتاثیم وتاثیم المبهم کذلک غیر
لازم ہٰہنا فتفکر لعله اشارة الی ان الوجوب علی البعض المبهم انما یوجب تاثیم البعض المبهم
لا تاثیم فرد معین من ذلک البعض المبهم وہو بدیہی الاستحالة وقالوا
فی الاستدلال ثالثاً بان التفقه والانذار واجبان علی الکفایة وصرح
بوجوبهما علی طائفة غیر معینة من الفرقة فی کتاب الله تعالی قال الله تعالی
لولا نفر علی کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم
اذا رجعوا الیهم ای بلا حرج من کل جماعة عظیمة جماعة صغیرة لیتفقهوا
الدین ولینذروا قومهم بعدما اذا رجعوا الیهم اما الوجوب فمستفاد من لو
الداخلة علی الماضی الدالة علی التندیم واللوم واما انه علی طائفة غیر معینة
فظاہر کذا ذکر السید فی حاشیة شرح المختصر قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما فعل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع لفعل البعض جمعاً بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضاً دل قوله
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من
الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب
على البعض بدليل السقوط لفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه
كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة ١٠٣
تسقط عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
امير الحاج في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب
والشاظهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
اي على الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول
في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
الواجب على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء خروجه في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذا المقصود كان وصول الدين
الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فهذا نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور
الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في
شرح المنهاج ما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء
105 والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب
احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي بجميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة ليستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع يأثم اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع

فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب احد المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وباتيها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين فى البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا ومعين عنده تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى ذا اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة
الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه ومن استقى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف
قائله عبّر المصنف يعنى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل
هذا ما ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج فى التقرير
وقد ضعف الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكى بل
قال والده لم يقل به قائل انتهى ومراد هذا القول بان الوجوب يجب
ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب
قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن
ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضاً بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب
فى المختصر والمحلى فى شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد فى شرح المختصر

ط قوله وقيل الخ يسمى هذا القول قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة ولهذا قال السبكى ... منه رح

107

ط قوله قبل الفعل الخ اعلم ان الوجوب على الطريق انما يكون قبل الفعل والتعيين ولو فى علم البارى تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم فتدبر منه رح

قوله الدليل لنا اي لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اي جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تلزم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال
كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
دل عليه اي على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير
لان قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام
وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين
فوجب حمل النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف
من المدلول انما يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل
ما ذكره التفتازاني والجرجاني والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر
والمعتزلة قالوا في نفي التخيير اي على الوجه المذكور المختار عندنا اي ايجاب
امر من امور معلومة لا نفي التخيير مطلقا كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر
قال الابهري في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من
اشياء معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه وجب كل واحد عليه
وفوض فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار
هذه العبارة تنبيها على ان مال مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

فليس فى الايجاب تخيير واما سقوط الباقى بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا
ما ذكره السيد ايضاً فى حاشية شرح المختصر اولا غير المعين مجهول وعارضه
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة فى الكفارة بالتخيير
وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلِّف والمكلَّف بما به التكليف ضرورى كذا ذكر القاضى
عضد فى شرح المختصر وقال ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ذكر المكلف بالكسر
وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضرورى معنى الواجب انتهى وايضاً غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به لاستحالة
التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا فى الجواب عما قالت
المعتزلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
فى غير المعين من كل وجه واما فى المعين من وجه دون وجه فلا وقوله انه اى غير المعين
فى التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم من
حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما فى خصال كفارة اليمين
الحاصل فى ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلثة وتعينه فاطلاق
غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له فى الذهن او كلف بايقاعه
غير معين فى الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اى كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل وقوع
الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى من حيث
هو غير معين فى الخارج والمعتزلة قالوا فى نفى التخيير ثانيا قوله الواجب احدها

قوله اولا الاجبر المعين مجهول فلا يكلف به انه لا يكلف ... (marginal gloss, largely illegible)

109

ولم يقل به احد فتامل ١٢ منه

قوله انه معلوم اه اشارة الى ان غير المعين ليس مجهولا مطلقا ولا من الوجه المطلوب وجوده فانه غير معين باعتبار ما صدق عليه من وجه دون وجه فلا يلزم الجهالة ولا الاستحالة ١٢

ای احد الامرین والتخییر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترک بتینا قضان
توضیحہ ما ذکرہ القاضی عضد وغیرہ فی شرح المختصر وحواشیہ من انہ
لوکان الواجب واحدا لا بعینہ من حیث ہو احد ما مبہما لکان المخیر فیہ
الجائز ترکہ واحدا لا بعینہ من حیث ہو احد ما مبہما لان الکلام فی
الواجب الذی خیر فیہ فاذا کان الواجب الواحد المبہم کان المخیر فیہ ایضا
الواحد المبہم فالواجب والمخیر فیہ ان تعدد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب
وہو برفع حقیقۃ الوجوب کما تقول صل او کل لخبز لاستلزامہ جواز ترک
کل منہما من غیر اثم اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لمکان التخییر وترکہ لعدم
الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخییر وہو جواز الترک والوجوب وہو عدم
جواز الترک فی شی واحد وہما متناقضان قلنا فی الجواب الواجب 110
الواحد المبہم وہو المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات
ولم یخیر فیہ والمخیر فیہ ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات ای
کل واحد منہا لم یجب منہ شی لانہ لم یوجب معینا والکان یتادی بہ الواجب
لتضمنہ مفہوم احد ما وتعدد ما صدق احد ما اذ التعلق بمفہوم احد ما الوجوب
والتخییر فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعدد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالۃ
تعلقہما بہ من حیث ہو ہو واستحالتہ من حیث صدقہ علی شی واحد وہذا التعدد
ینافی کون متعلق الوجوب والتخییر واحدا معینا فاذا تعلق بمفہوم احد ما باعتبار
تعدد ما صدق علیہ الوجوب والتخییر فقد تعلق بہ جواز الترک وعدمہ وکانہ
قد قیل اوجبت علیک احد ما او خیرلک ترک احد ما ولیس ہذا الایجاب والتخییر

بالقياس الى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايهما فعلت جاز لك ترك الباقى واى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلثة موصوفاً بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين غير واجب اتصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز واستوضح ذلك بما اذا حرم الشارع واحدًا من الامرين واوجب واحدًا منهما وان ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكلى بل معناه ان ايهما فعلت حرم الآخر وايهما تركت وجب الآخر فقد خير ههنا بين واجب ومحرم ولم يقدح ذلك فى الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمه الله وذلك اى وجوب المبهم مع التخيير فى المتعينات جائز كوجوب احد النقيضين مع امكان كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع والمعتزلة قالوا ثالثا الوجوب بالجميع اى بجميع الامور المعلومة فى المخير كالواجب على الجميع اى على جميع المكلفين فى الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية ان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لانه يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير يكون كل واحد من الامور المعلومة واجباً ويسقط وجوب كل واحد بفعل غيره فان المقتضى للحكم بشمول الوجوب فيهما اى فى الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر الجامع المشترك

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية بصدوره عن بعض المكلفين
مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لابعينه وفى المخير ليس
بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين
بترك واحد لابعينه لاتاثيم واحد لابعينه وتاثيم واحد لابعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لابعينه فانه معقول فعدلنا
عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لايوجد فى المخير وحاصله على
ماذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
ليست ماذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير
قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ماذكره الابهرى فى حاشية
شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لاكل واحد
فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد مبهم وهو غير معقول فهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
المخير اذ تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول
علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله
الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق
مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي لكون
ما يفعله احدها اي احد الامور لا لخصوصه اي لا لخصوصية ما يفعل من كونه
اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد
هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
دون التكليف و الزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب
معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان
كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه ا
مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا منهما
والا لم يكن عالما بما اوجبه و لا ابهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين و
انما الابهام في مصاديقه و قالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف
بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر
اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

١١٣

اقول يلزم منه انه لو لم يفعل شيئا لم يكن شئ واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال المعنى انه لو فعل يفعل ذلك الشئ فيعم الموجود والمعدوم ولا يخفى ما فيه ١٢ منه

بالمامور الواجب او الامتثال بكلواحد من تلك الامور على الانفراد فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد ما بعينه اي غير معين وهو اي الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين
المعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار
الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق
فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اي بكلواحد بل بالكل انما يكون امتثالا
وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى
ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان
المجموع من عدمي الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كلواحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل يعني باختيار الشق الثاني وهو الامتثال بكلواحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات
ولا استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد
كالعالم المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

امتناع تعدد العلل کما هو فی العلل الحقیقیة موجود فی العلل الشرعیة فالقول
باستحالة التعدد فی العلل الحقیقیة دون العلل الشرعیة تحکم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلیة ویلزم من الامتناع
فیها الامتناع ههنا وهذا مناف لما حقق المصنف من تجویز تعدد العلل فی
باب القیاس انتهی والواجب الکائن لادائه وقت مقدر شرعا فموقت کالصلوة
والا فمطلق وغیر موقت کالزکوة فانها تجب بعد حولان الحول ولیس لادائها
وقت مقدر وهذا تقسیم لوقت الواجب الموقت فیقال الوقت فی الواجب
الموقت اما ان یفضل ذلک الوقت عن الواجب الموقت بان یمکن ان
یؤدی الواجب ویفی قدر من الوقت فیسمی ذلک الوقت ظرفا لکونه
محلا للواجب وموسعا لتوسعه ویسمی ذلک الواجب ایضا موسعا کوقت ١١٥
الصلوة وهو ای ذلک الوقت الفاضل سبب للوجوب ای وجوب ذلک الموقت
کالصلوة اذ السبب هو المفضی الی الشیء والمعرف له والوقت کذلک کما ان وقت
الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمودی کالصلوة
وشرط للاداء ای لاداء ذلک الواجب الموقت کالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا یحصل الا
بوقتها وبانعدام الوقت ینعدم اداء الصلوة ولا نعنی بالشرط الا هذا وهو
ای کون الوقت شرطا للاداء الحکم فی کل واجب موقت ولیس المظروف عین المشروط
لان المشروط الاداء والمظروف المودی کالصلوة والاداء غیر المودی وما
قال ابن الهمام فی التحریر اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفیا لتغایرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول ای الفعل الذی فعل هو المودی فیتحدان

اى فيتحد المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
فمندفع لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا
يصلح للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عيّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا تشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض بنية
مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور وهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر شعبان
فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

في رواية ابن سماعة عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية بالتسوية
بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم
ان نوى المريض نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان
وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان
وقته ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علي ان اصوم غدا فهذا
الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضاء
وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر
وهو قوله علي ان اصوم غدا فيتادى النذر المعين بمطلق النية من
117 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم وبنية النفل مثل النية بقوله
اصوم اليوم نفلا الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم
صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها ولما نذر به صار واجبا
فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس
الى النفل كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى النذر المعين بنية
واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا اختلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
حتى بنية واجب آخر ايضا فرق بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
وايجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور انما حصل
من جهة الناذر فله ان يغيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يتصرف الى ما عينه بعد

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع

فهو ثابت لامجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين

اى شابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام واحد

الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق

فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال وذو القعدة

والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون

من اوسطه واخره فيجوز ان تحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت

الحج كالظرف الذى وقته يفضل عنه والمطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب

الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا

اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق

النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع

عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت

الظرف يقع عن النفل اذا نواه مسئله اذا كان الواجب موسعا

اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب

عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله

الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته

فيتخير ان يأتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت

قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين

للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

118

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم آ
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب و يتعين الفعل
آخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الآمدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى فى شارح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى
119 انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول يستحب اى يمتد استصحاب
النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد فى كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده فيجب
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرد ما
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

تتعدد لتعدد اجزاء الوقت وللبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل مع وجه عدم و
..... تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا انسحاب
النية واما اذا وحد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود
في ضمنهما كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يود في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد
كالعزم الذي هو البدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم
والمحصول والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عضد في شرح المختصر
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله
اسس عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
....بل للترتيب للاضطراب وفي التقرير عن الكشف الكبير هو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الواجب

الموقت عن اول الوقت فقضاً ولو اي في الاتيان بذلك الواجب الموقت
في غير اول الوقت قضاء لا اداء نقل عن بعض الحنفية نقله الامدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس وقته جميع وقته و
لا اوله بل وقته اخره اي اخر الوقت فان قدمه اي قدم ذلك الواجب
الموقت على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنفل اي فما قدمه نفل
يسقط به اي بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وكتعجيل
الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضي ان تقع الصلوة
نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام
في التحرير ما حاصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس
معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان
المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ينكره ما في اصول الروخة للشيخ
ابي بكر الرازي بعد حكايته ما عن البلخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في
مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب المنهاج
هذا القول الى ابي حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوي في شرح المنهاج
وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمساني
في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نفلا
يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان
يجن او يموت واما ان بقي المكلف بصفة التكليف الى اخر الوقت كما
كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الآمدي وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب الحاصل مع ابن الهمام
ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
يكون ما قدمه نفلا مسندا بانه شرط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت
لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً و
ان لم يكن على صفته بان كان مجنونا او حائضاً او غير ذلك كان ما فعله نفلا
كذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجباً ونقل الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل
ففي اي وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين معا الآمدي في الاحكام ١٢٤
وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
احديها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الحنفية قال وهذه الرواية مهجورة
والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداؤه
في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء
ويتضيق الوقت بان ادى في اوله يكون واجباً وان اخر لا يأثم بالتاخير عنه
ثم قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت
على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق
في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب الازلي بفعله يسقط وارد على الكرخي

بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجباً
اقول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل
هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكره الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا و
هو ان جميع الوقت وقت للاداء ان الامر الحاكم وسع وقتا نفعله لانه
اي المكلف لو اتى الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
بعدم اتيان الفعل بالاجماع اي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء تضييق مناف لتوسيع
الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب
الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل
ظاهرها ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي
نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا
ايضا وهو مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخير
كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور
مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اي ليس ممتثلا لكون المصلي المذكور اتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

قوله الا بالجزء الاخير يعني انه لا يصير واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت ... فيه ... ٤

١٢٣ قوله فيكون القول ... واجبا وان كان الوقت بعضه ... بعض الشافعية ... لا كان ... اجزائه ... النقوا عدم الصحة ... واتى في اي جزء من اجزائه وفيه ما فيه تامل ١٢ منه

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع
من الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لاداءه وانما قيد بغير الاخر لان
مذهب القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصليا
أورد به اتمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه اتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فتبين في واسئ
شرح المختصر للسيد وميرزاجان انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها
اجماعا قطعيا فلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول الاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها اي الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء
فتامل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعا
للاجماع على وجوبها ... الامتثال في وقت اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتثال قد يكون بادائه الواجب قبل وجوبه كالوضوء
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال الخصم المخالف
لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين

قوله فتامل لعله اشارة الى ان الامتثال بالصلوة في الوقت ... من الوجوب فيه والجواب ... الامتثال الاتيان بالواجب ... بالاتيان كما ... ولكن ان تقول المراد ان ...

١٢٤

بل يقول ... الاجب ... الصلوة ... المكلف ... الامتثال ... الاجماع على ... الوجوب ...

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها
لكونها اصلا لا يضرنا اي لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور
لكون الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
ان يتضيق والقاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اي الفعل والعزم
اجزاء اي كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اي بترك الفعل والعزم
عصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
قلنا في جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
وكثيرا ما يوجد في اول الوقت الفعل وارادته اي ارادة الفعل ولا يلزم
العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد اي مراد المستدل من العزم عدم ذكر
الترك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول الوقت
او آخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اي من توابع الايمان
وروادفه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان
تحقق وقت الفعل لما جاء لم يدخل الا ترى لو اخل بن اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت اي وقت الفعل
فافهم فانه دقيق وقيل في البديع وهو كتاب في الاصول لابطال مذهب القاضي واكثر الشافعية

125

ف لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اى بالبدل الفعل المبدل

كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به

الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين اخرا

والجواب عما قيل فى البدل منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم

بدلا يسقط به المبدل بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا

بل نقول اللازم سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون

العزم بدلا وقد التزموه اى سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر

فلا بدل وبعض الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية

لو كان الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره

اى بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقت

وهو اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن

استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون

الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير

لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا

مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى

آخره كالاداء فى اوله فى عدم العصيان مسئلة السبب فى الواجب

الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء

آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق

اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فى التحريمة وعند عامة الحنفية

١٢٦

السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عيناً بل السبب فيه الجزء الاول
موسعاً اي منتقلا سببية من الجزء الاول الى ما بعده وهكذا الى الجزء
الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره حاصله
ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل تستقر عليه السببية وان لم يقترن
اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزء الثاني فان اقترن بالجزء الثاني
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثاني
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاول
موسعا اي منتقلا سببية منه الى ما اي الى جزء من الوقت تسع ذلك
الجزء الاداء اي اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر
١٢٧ من الوقت فمن صار اهلا للصلوة في الجزء الذي لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد في
حاشية شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اي الجزء الذي بقي
من الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة
تنتقل هكذا الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج اي خروج الوقت وانقضائه
كله فالكل فالسبب للفعل ولقضائه كل الوقت بالاتفاق ويروى عن
ابي اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اي
حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اي الاتفاق على الوجوب اي وجوب الصلوة من اسلم او بلغ في
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاول عيناً لا تجب الصلوة عليه

فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سببا علينا فهو سبب على الانتقال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اي وسط الوقت الذي
اسلم الكافر وبلغ الصبي فيه الجزء الاول من الوقت في حقهما اي في حق الكافر
الذي اسلم والصبي الذي بلغ فصار السبب هو الجزء الاول فتدبر لعله
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزء الاول من الوقت
لا بسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذي هو السبب عند الشافعية فوجب على مذهب عامة الحنفية صح عصر
يومه اي يوم العصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انتقلت اليه فنقصانه اوجب ناقصا وادى كما وجب ولا
يصح عصر امسه اي لا يصح قضاء عصر اليوم الآخر لان سببه اي سبب ١٢٨
عصر الامس اي الجملة اي مجموع الوقت ناقص من وجه اي
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى عصر الامس الذي سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذي
هو ناقص من كل الوجوه واعترض على دليل عدم صحة عصر الامس
في الناقص بلزوم صحته اي عصر الامس اذا وقع بعضه اي بعض
عصر الامس في الوقت الناقص وبعضه اي بعض عصر الامس في
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فعلى

عن الجواب السابق الی الجواب لقولنا ان الکل من الوقت کامل لان الوقت الکامل فی الکل لما کان اکثر من الناقص فحکم علی الکل بحکم الاکثر اعتباراً بالغلبۃ ای غلبۃ الاجزاء الکاملۃ اذ للاکثر حکم الکل فلا نسلم ان الکل ناقص من وجہ فلو وجب بہ ای بالکل کامل من کل وجہ فیجب اداء عصر الامس کما وجب واداء بعضہ فی الکامل وبعضہ فی الناقص یصح واذا اندفع الاعتراض المذکور بالعدول فورد علی الدلیل المذکور الاعتراض بانہ من اسلم فی الجزء الناقص من الوقت فلم یصل صلوۃ العصر فیہ ای فی ہذا الجزء الناقص عن الوقت فیجب ان یصح فی الجزء الناقص مع انہ لا یصح فی ناقص غیرہ ای غیر الیوم الذی اسلم فی الناقص منہ مع تعذر الاضافۃ ای اضافۃ السببیۃ فی حقہ ای فی حق من اسلم الی الکل ای کل الوقت فانہ فی الاوائل لم یکن مسلماً فیکون السبب فی حقہ ذلک الوقت الناقص فینبغی ان تصح صلوتہ فی الجزء الناقص فاجیب عن ہذا الایراد بمنع عدم الصحۃ بانا لا نسلم ان صلوتہ فی الجزء الناقص غیر صحیحۃ بل نقول انہ صحیحۃ فانہ لا روایۃ عن المتقدمین فی عدم الصحۃ وان اختلف المتاخرون فی الصحۃ وعدمہا واذا لم تکن روایۃ عن المتقدمین فی عدم الصحۃ فنلتزم الصحۃ کما ہو قول بعض المشایخ وعزاہ فی الفتاوی الظہیریۃ الی فخر الاسلام وعدم الصحۃ قول شمس الائمۃ السرخسی وغیرہ ہو الاوجہ وہو مبنی علی ما علیہ المحققون من انہ لا نقص فی الوقت لذاتہ وانما ہو فی الاداء کما اشار الیہ بقولہ والحق فی جواب الایراد انہ لا نقص فی الوقت لذاتہ فان الوقت

۱۲۹

وقت كسائر الاوقات وانما لزم النقص في الاداء اى اداء الصلوٰة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون
هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيتحمل هذا النقص في الاداء لئلا
يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره
اى غير الاداء يعني لا يتحمل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف فيه
وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على
الكامل وصلوٰة المسلم في ناقص غير اليوم الذي اسلم فيه قضاء فلا يحتمل
النقص فيه فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو
اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو
لزوم تفريغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني ١٣٣
كالصلوٰة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم
تحقق وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي
كالزكوٰة فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون
ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذي
وجب عليه الزكوٰة بالتاخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول
فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول اثم
بالتاخير وترك الاداء قبل حولان الحول والسقوط اى سقوط الزكوٰة
عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكوٰة بالتعجيل اى بادائها معجلا
قبل حولان الحول عن الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل ايضا الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضا بعين دليلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب بدنيا او ماليا فمن حاضت آخرا اي في آخر الوقت من الفعل الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت الى ان يتضيق يحصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي ابتني عليه وجوب الاداء والحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اي وجوب القضاء فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اي على النائم المذكور لعدم الخطاب باقيموا الصلوة مثلا في حقه حال

اى احترازا عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النايم غافل غير فاهم للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح ردا لهذا الاستدلال ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان النائم مخاطبا بالفعل الان اى بان يفعل فى حالة النوم وليس كذلك بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانتباه اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل فى الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب ان الكلام ههنا فى الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب اى الخطاب التعليقى بين الصبى الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف الاول اى الخطاب التنجيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى والمريض والنائم فالخطاب للنايم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقى ولا كلام فيه وانما الكلام فى الخطاب تنجيزا وهو منفى عن النائم كما هو منفى عن المعدوم فعلى هذا ۱۳۲
اى على تقدير الكلام فى الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

بعد خروج الوقت بالغاً الا قضاء اي قضاء الفعل الواجب الذي مضى وقته
وهو نائم كالصلوة التي مضى وقتها وهو نائم عليه اي على الصبي النائم
الذي استيقظ بالغاً بعد خروج الوقت الا احتياطاً اي الا ان يقضي
هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشائخ وفي
الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة كذا في التقرير شرح
التحرير وما قيل في التلويح للتفتازاني ومحكم الاصول للحافظ امان الله
البنارسي استدلالاً على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو اشتغال
ذمة المكلف بالشيء لازم لا ينفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن
اي كون الحسن عقلياً كما هو مذهبنا اي مذهب الحنفية لان استحقاق الثواب
لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة
فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء
فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اي على ما قيل انه اي
الشان يلزم ثبوته اي ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به
اي بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا اي من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
وليس لنا اي لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اي الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل
في اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اي اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان في ذمته اي ذمة المكلف جبراً بلا اختيار

الوقت
الفعل الواجب واورد على ما صرحوا به ان اصل الوجوب للصلوة في اول
واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة
في اول الحول تسقطان الصلوة والزكوة الواجبين فلو لم يكن الطلب في
اصل الوجوب كيف تسقط نهما الا ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الوجوب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب و هو اي الوجوب انما يكون
واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاي شئ يسقط
بالفعل و ايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
به اي بالطلب يعني طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال
فكيف يسقط الواجب بالفعل و الجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان
الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
اي تحقق سبب ذلك الوجوب ايضا والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب
كالدين المؤجل اي الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطار اي الثوب الذي اطارته الريح
والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اي لا يعرف ان هذا الثوب
مملوك اي شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
بقوله ما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال
متفرع على العلم بثبوته اي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
فلا يقتضي السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام اي فهم المقام وتحقيقه
ان ادا الخطاب وضع بالسيلية اي ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

فيه الملقم مراده وذلك انه يتعلق الفرض في الزكوة قبل الحول تحقق السبب بالنصاب ولم يتحقق الا فقط
الا بعد الحول ولا يجتنب انه العديمة تقيد بان حقيقة يخالف ما ادعى الشرح اخر
وفي الشرع تحقق الوجوب
سبب سببه ومنها
والمقصود اصطلاحا
ان من الواجب لا يقارنه
فمن كان الطلب الذمة
لكن شرح حسنا
القضاء من حل به
الا ما في الوجوب
تمت

سبب لوجوب صلوٰة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب في
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى بالطلب منه
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحدا فثبوت الفعل
حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
اى ثبوت الفعل حقا موكدا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع هذا الفعل
في العين اى في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شيء
ووجوب الاداء شيء آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضاً
ان لا طلب للفعل في الاول اى في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني
اى في وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب بدل خطاب
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شيء له فان وضع الحكم
التكليفي لان يومر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية
الا للتعريف المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب في الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي الى الخطاب
التكليفي ولا يفرق بينهما مسئلة الاداء فعل الواجب في وقته
اى وقت هذا الواجب المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له
وقت كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

١٣٥

الموقتة كالسنن الروابت وصيام ايام البيض والست من شوال فلتتصف بالاداء والقضاء وفسر ابن الهمام فى التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر وغيره ليشمل الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة فمن اقتضاء العقل الا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر لكن قال التفتازانى فى شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغى ان يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة فى الشهر الذى عينه الامام اداء قطعا اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا فى الشرع لم يكن اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اى ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين للمكلف لقضاء الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة فى وقتها بعيد جدا ومبنى على ان شرعا متعلق لفعل لا بالمقدر اى فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا فوقوعه فى ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء والكان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل فى التحرير لابن الهمام وهو اى فعل الواجب فى وقته المقدر له تساهل بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه فى الوقت بل الشرط ابتداءه اى ابتداء فعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا غير العمر

قوله ثم تعلق ... كالزكوة يعين له الامام شهرا فمن حيث خصوص ذلك الشهر ليس باداء ولا كان بعده قضاء ١٢ منه رح

١٣٦

قوله وقيل

كما التحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما ذكره النووي وغيره والافي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته وسبقه الى هذا الناطقي ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية قيل وهو التحقيق اعتبارا لكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات لبعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصريح فيه ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادى في وقته يسمى اداء وان ادي بعد وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت يسمي اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمي اداء واذا ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمي اعادة وقال البيضاوي وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

١٣٧

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تابعا لصاحب الحاصل في المنهاج
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي وقتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء
والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا
نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم
يناقش في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف
ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى وتعقبه الفاضل ميرزاجان بما نصه البيضاوي في مرصاده
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه
هين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره
فتامل انتهى وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا
ثانيا اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

قوله لخلل المراد بالخلل ما يورث نقصا في الصلوة يجب به سجود السهو اما بترك ركن او شرط او لا في تعجيل العدم ١٣٨ منه

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفسا وكترك ركن وبغير عدم صحة الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال ولا صح انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدر وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعده اي بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عذرا اي قصدا كما اذا تركه مع تذكره او سهوا تمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شرعاً كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلاً كالنوم فانه في وقت الفجر مثلاً يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلاً فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مودی
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف
بالقضاء لوقوعه دائماً فيما قدر له شرعاً اولاً انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقضي
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب
بدّل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعاً
فاداء والا فقضاء ونص القاضي ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام في
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التعزير وذكر الاسنوی
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادی في وقته
سمے اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل يوصف
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهے وذكر الابهری في حاشية شرح المختصر
قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بدل الواجب وقد وقع في شرح المنار ابان الاداء تسليم عين ما طلب شرعاً والقضاء تسليم المثل ۱۲ منه رح

۱۴۰

بل يوصف المندوب ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضى
ابدا وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا تقتضى
عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم
من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك
لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه فى جزء ما
من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء
الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى ظن الموت
فيه كلا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر
الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك فى الموت
وهى انه لا عصيان فى التاخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج فان
لم يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
الظان الفعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا فالجمهور على انه
اى على ان فعل الواجب فى وقته اداء لا قضاء لصدق حده اى
حد الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حد الاداء فعل الواجب
فى وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى
اى جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد
الغزالى من الشافعية كما نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وقال
القاضى ابو بكر الباقلانى من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر

١٤١ كما علم فقد يقال انه اتفاق والاوجه ان يقال بما على الكيف كلا انما هو بظن الموت لا نفسه على ان تقضى الوجوب قد يكون لوجود المانع كالسفر والمرض والحيض الى غير ذلك فتامل ١٢ منه رحمه

والقاضي حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء الذي
ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعا او لا قضاء كان
وقته اي وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اي ظن المكلف
الظان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت فيه
ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الجزء
وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله
في غير وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء قال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير
مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان
فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب ١٧٢
الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم من كونه قضاء
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمه نعم لو كان لجعله
قضاء مبنيا على ان العصيان ينافي الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر من شبهته كذا قال العلوي في حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء
الوقت اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيئه قبل دخوله اي خروج
الوقت والحال انه لم يجئ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل
فانه يعصي اتفاقا فاذا بان اي ظهر الخطأ اي خطأ اعتقاده وبان ظهر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جاء وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطاء الفعل كالصلوة فی الوقت المقدر له
شرعا فهو ای الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضی بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطاءه ذكره الابهری فی حاشية شرح المختصر ظاهره
انه قياس خلفی ای لو كان فی الفعل فی الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضاً لو اعتقد انقضاء
الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح الدليل
المذكور لكون فعل الظان فی الوقت قضاءً لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
ايضا قضاء فانه يجری منه كما يجری فی ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد
شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
بل فعله فی هذا الوقت ففعله فی غير وقته وهذا هو القضاء والتالی باطل
فالمقدم مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت
بيّن فان فی الاول ای فی ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقاً
لا للاداء ولا للقضاء وفی الثانی ای اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم
وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
وجه من الاداء والقضاء وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثانی
فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو تضيق فی اعتقاده من وجه الاداء دون
وجه القضاء وبعد التضييق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة
الى ان الفرق غير نافع فی كون الفعل فی الاول قضاء وفی الثانی اداء

١٤٣

منه رحمه الله تعالى

لان القاضي جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن الموت في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصياً ولو ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضاً او الوقت بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى ومؤخر الفعل الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لا ينافي الاداء كما في صورة اعتقاد الانقضاء

ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاول ومات فجاءة اي بغتة فالتحقيق انه اي من اخر لا يعصي اذ التاخير جائز له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تأثيم بالجائز اشار بلفظ التحقيق الى ان فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما يلزم شرعاً تاركه في جميع وقته وهنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شارح المختصر بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تأثيم في فعل الجائز

والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير سلامة العاقبة نفسها لا العلم به اي بسلامة العاقبة حتى يؤدي شرط العلم بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع الحصول بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال

١٤٣

العادی وانه عیب والعیب علی الحکیم تعالی شانه غیر جائز فیکون تکلیفا
محالا فیؤدی ہذا الشرط الی التکلیف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة
فی الواقع فلم یؤد الی التکلیف المحال لان سلامة العاقبة وان لم تکن اختیاریا
للمکلف لکنها غیر ممتنعة الوقوع فلیس التکلیف بشرطه تکلیفا بالمحال حتی یؤدی
الی التکلیف المحال بمقتضی ہذا القول التخییر بین ممکن ای جائز وہو التاخیر
حال السلامة وممتنع ای محال وہو التاخیر عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو ای التخییر بین ممکن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو یرفع حقیقة التخییر فیکون واجبا معینا لا مخیرا وعدم التخییر یرفع حقیقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخیر وکان الکلام فی الواجب الموسع فتدبر
لعله اشارة الی انه منقوض بالواجب العمری ومنقوض بالتخییر بین الصوم
والاطعام فان الغنی ان تحقق فالاطعام ممکن وان لم یتحقق فهو ممتنع وفرق
ابن الحاجب بین ما وقته العمر ای الواجب الذی وقته تمام العمر
کالحج فیعصی بالتاخیر وان کان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبین
غیره ای غیر ما وقته العمر وہو الواجب الموسع فلا یعصی المکلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حیث قال فی المختصر وہذا بخلاف ما وقته
العمر فانه لو اخر ومات عصی والا لم یتحقق الوجوب انتهی لیس بسدید لان
الوجوب مشترک بین الواجب العمری والواجب الموسع فان کان سبب العصیان
فی الاول الوجوب فینبغی ان یعصی بالثانی ایضا وعذر الفجاءة بان فی الواجب
الموسع بان الموت فجاءة لیس بصنع منه بل ہو مفوت للواجب ولم یدرکه

حتی یفرغ من قبل ان یصادفه الموت فلا یعصے علی ما مر فی الواجب الموسع والواجب العمری لا یختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجاءة فی الواجب الموسع قبل فی الواجب العمری فلا فرق ولا وجه للعصیان فی الواجب العمری دون الواجب الموسع و فیه ما فیه فانه فرق بین العمری وغیره کالظهر مثلا بان ترک الظهر مع ظن السلامة والموت فجاءة لیس فی جمیع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق لو لم یمت لاداه فیه بخلاف الواجب الذی وقته العمر اذا ترک بسبب موت الفجاءة فانه ترکه فی جمیع وقته وهو تمام عمره ولا یبقی بعد موته وقت فی الواقع فالموت فجاءة قبل وقت التضییق فی الواجب الموسع لا یوجب العصیان ولا یلزم عدم تحقق الوجوب اذ ترک الواجب انما یوجب العصیان اذا ترک فی جمیع وقته المقدر له شرعا وههنا ترک فی جمیع وقته المقدر وهناک ترک فی بعضه فعدم العصیان لا یخل فی تحقق الوجوب وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر ان الفرق بین الواجب الموسع الذی وقته العمر کالحج وبین الواجب الموسع الذی لیس وقته تمام العمر کالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور فی المحصول یجوز له التاخیر فیما یسع له العمر بشرط ان یغلب علی ظنه انه یبقی فلو ظن انه لا یبقے لتعیّن وعصے بالتاخیر مات او لم یمت وفی المنهاج الموسع قد یسع العمر کالحج وقضاء الفوائت فله التاخیر ما لم یتوقع فواته ان اخر لمرض او کبر ای اذا لم توقعهم للفوائت علی تقدیر التاخیر لعلة المرض او الکبر وقال السید فی حاشیة شرح المختصر الفرق بین ما وقته العمر وبین غیره مشکل فان ما یسع وقته العمر ان لم یجز تاخیره اصلا لم یکن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصیان

قیل ان فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضییق فهو جاز له التاخیر والواجبات العمری تتضیق الوجوب اصلا فلا یصح ان یقال ترک الظهر فی الصورة المفروضة لیس فی جمیع اوقته المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترک بالفجاءة لانه ترک فی جمیع وقته وهو تمام عمره اذ هو منقوض بمن ظن الموت ... فانه لم یعص اتفاقا مع انه ترک وسط الوقت الموسع وآخره فی جمیع وقته المقدر له شرعا الا من یجیل لیعض ککلا التحقیق والکل کما یحمل علی الفجاءة لانه یعص فالاصح الکل لبعضها الا ... والفرق ... خلاف ظاهر المنهاج ... سلیمی شرح العصیب عن ... الانفصال ... الاولی ... منه ... ۱۲

فلذا وقع ما مرجن ... الی الفرق الذی ذکره ... السید قدس سره من قبل ابن الحاجب ان فی الموسع الذی وقته العمر لو جاز ... و هو ما تقرر ... ابراد او ... الوجوب اصلا لا یخالف ... ففیه ... قیام ... لان المحقق وقته العمر ذلک جواز تاخیره ... منه

بالتاخير مع الموت فجارة اذ لا تاثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
التكليف بالمحال كما فى غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصح للدليل الدال
على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما
توجه عليه النقض بالموسع الذى وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان فى الموسع
الذى وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا
بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا
ذكر السيد قدس سره قال القراباغى اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب
ان يقال ترك الظهر فى الصورة المفروضة ليس تركها فى جميع الوقت المقدر
له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب فى جميع وقته وهذا بخلاف
ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك فى جميع الوقت المقدر له شرعا لانه
تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر فى بعض شروح المنهاج
من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
غايته انه يعارضه فى هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما
الآخر ثم قال والذى يمكن ان يقال فى توجيهه هو ان المعارض اعنى ارتفاع
الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظنى فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
يتعين اعمال المعارضة القطعى وبه اقول ما ذكر من الدليل قطعى لقطعية مقدماته
على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك
لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه فى جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب علمه

147

اذ الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا مسئلة اختلف فی وجوب القضاء
هل هو بامر جدید غیر امر وجب الاداء به وعلیه ای علی وجوب القضاء
بامر جدید الاکثر ای اکثر الاصولیین کما نص علیه ابن الهمام فی التحریر ومنهم
اصحابنا العراقیون وصاحب المیزان وعامة الشافعیة والمعتزلة کما نص علیه
ابن امیر الحاج فی التقریر وهو مذهب الامام فی المحصول والارموی فی الحاصل
وصاحب التحصیل کما نص علیه الاسنوی ومختار ابن حاجب فی المختصر
او بما ای بامر یوجب الاداء وهو ای وجوب القضاء بامر یوجب الاداء
المختار لعامة الحنفیة کالقاضی ابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسی
ومتابعیهم وبه قال بعض الشافعیة والحنابلة وعامة اهل الحدیث کما نص علیه
ابن امیر الحاج فی التقریر ثم هذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء
بامر جدید او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول ای مثل یدرک العقل مماثلته
للفائت کالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
غیر معقول فانه لایجب الا بدلیل آخر بالاتفاق کما صرح به البعض کشارح
البدیع وصاحب الکشف وصاحب التلویح وصاحب التحریر او فی
القضاء مطلقا سواء کان بمثل معقول او بمثل غیر معقول کالفدیة للصوم
کما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول کفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسی
والدلیل للاکثر ان وجوب القضاء لو کان بامر یوجب الاداء فاقتضی هذا
الامر للقضاء کما یقتضی للاداء فیکون صم یوم الخمیس الذی هو امر باداء الصوم
یوم الخمیس مقتضیا لصوم یوم الجمعة الذی هو قضاء عن صوم یوم الخمیس وعدم

148

اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بداهة والا اى وان
لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم فى يوم الجمعة اداء
بديهة لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا
واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان
هذا الكلام فى قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل
على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم فى يوم الخميس لان
النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصى المكلف
بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصى بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب
القضاء بامر يوجب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان
عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اى انتظام وجوب القضاء فى
لفظ يوجب الاداء بان اللفظ الذى دل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اى ادعاء الانتظام
لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك
باصحاب الايدى الطويلة فى العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا فى ايجاب
القضاء الى دليل اخر وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد
وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اى مقصود عامة الحنفية من القول
بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله
اى مثل ذلك الشئ عند فوته اى فوت ذلك الشئ فايجاب الاول اى
الاداء بنص موجب ايجاب الثانى اى القضاء بذلك النص لا بنص جديد
فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما وجب عليه فلابد

من تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند
فوت ما اوجب نعم معرفات القضاء اي الاشياء التي يعرف بها القضاء
بمثل معقول او غيره اي غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اي غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
فلا يرد انه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة
في القضاء لان النصوص الواردة في القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
اي في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه هل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر في المشهود
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اي مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان الحقيقة يتضمن المطلق والثاني كونه اي كون الصوم في يوم الخميس فاذا
عجز المكلف عن الثاني اي كون الصوم في يوم الخميس لفواته اي لفوات الصوم في يوم الخميس بقي
الاول اي مقتضاء صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة او غيرها فلا نسلم
بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين ولا يلزم
كون صوم يوم الجمعة اداء لان الوقتية انما هو مستفاد من القيد وهو قد فات فصحة في
غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس
فلا يكون الصومان مساويين ففي غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب 150

للصوم في صم يوم الخميس لا بالقيد اي بكونه في يوم الخميس لا مطلقا ولهذا
اي ولكون الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اي قبل القيد وهو يوم الاربعاء
مثلا ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان في ضمن
هذا المقيد اولا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في ضمن هذا المقيد و
في شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اي مسئلة ان وجوب القضاء
بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا في الخارج بان وجود المطلق في
الخارج غير وجود المقيد فيه او يتحدان اي المطلق والقيد وجودا فيه
اي في الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية
على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ و
لا يصدقا عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان
التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج انتهى اي لانا
في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين
يعني الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به
بهذا الامر امران او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما
مثل صوم يوم الخميس مثلا فيختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء
بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما يعني الخاص بقي الآخر
يعني المطلق فيثبت بالامر الاول ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر
جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختار فهم

١٥١

تعالى الحمد لله منه

فی ہذا الاصل وہو ان المطلق والقید بحسب الوجود شیئان او شیٔ واحد یصدق علیہ المعنیان ناظرا الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ من الجنس والفصل وتمائزہما ہل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاولی کان المطلق والقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لابشرط شیٔ وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والتعقل ام شیٔ واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب او بالمفہوم المرکب الذی کان مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو ما یصدق علیہ المطلق والقید ونبہ بالتعبیر عن المقید بلفظ ما صدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لا یکون المطلق والمقید شیئین فی الخارج لابد ان یصدق المطلق والقید علی ہذا الشیٔ الواحد لعدم التمائز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر انما التمائز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد والخارجی ولٰکن المطلق والقید عین الجنس والفصل اذا لحاصل من الصلوٰۃ ومن تقییدہ بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا نبہ علی ذلک بقولہ وینظر ذلک اشارۃ الی انہ نظر لہ فان قلت ما صدق علیہ ١٥٤

الذی یوجد فی الخارج لیس مرکبا فی العقل من هذین المفهومین کیف ولو کان
کذلک کان ترکیب حقیقیا لانطباقه علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم موجود
فی الخارج کذلک الجسم الابیض وذلک مما لا شک فیه وذلک لا یقتضی
کون الترکیب منها حقیقیا کما فی هذا المثال اقول الاظهر فی توجیه الخلاف ان
المطلق فی العبادة للموقتة ہی تلک العبادة والوقت قید له خارج عنه لکنه یحتمل ان یکون
مشروطا به حتی لا یصح شرعا بدونه اذ لا یجعله الشارع شرطا فی صحته نفسها بل فی کمالها
فاذا مات فیه بقی اصل وجوبها مع نقص فیه وحینئذ لا تکون المسئلة مبنیة
علی الخلاف الذی ذکره اذ فیه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة علی
تدقیقات الفلاسفة لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانه علی ما ذکره کان الحق
ہو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمة ان لا تمائز بین الجنس
والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قرره فی المواقف وحینئذ للقائل
بانه لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول لیس کلامی مبینا علی هذا حتی
یندفع بالتقرر فی الحکمة بل بما قررنا ولا یخفی ان ذلک الاحتمال محمل صحیح اظهر
مما ذکره ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا فلا یحسن الجزم بالاول انتہی اقول
ردا علی من ذہب الی وجوب القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والمقید
المقید ههنا ای فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وہو یوم الخمیس
واتحاد مقولة متی ای الزمان بالمظروف وہو الصوم ههنا وان
صح کما ذہب الیه الفلاسفة فلا یلزم من انتفاء فرد منها ای من مقولة
متی انتفاؤه ای انتفاء المظروف الذی ہو معروض المقولة اتفاقا ١٥٣

الیس زید ذا الموجود فی امس هو الموجود فی الآن و فرد سنتی قد تبدل و ما تبدل
زید فاتحاد الظرف مع المظروف لا یدل علی ان الظرف لو انتفی انتفی المظروف
لیلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیحتاج الی امر جدید فلیسر
ابتناء المسئلة علی الاتحاد و التعدد فتأمل لعله اشارة الی انا سلمنا انه لا یلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لکن لا نسلم انه لا یلزم بطلان ایجاب المظروف
عند بطلان ایجاب الظرف فان الایجاب عند اتحاد الظرف و المظروف واحد
لا متعدد فیه فبطلان ایجاب الظرف بعینه هو بطلان ایجاب المظروف فیحتاج
فی القضاء الی ایجاب جدید علی مذهب من قال بالاتحاد والتبعیة و نوقض
مختار الحنفیة و هو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف
رمضان یعنی من نذر ان یعتکف فی شهر رمضان هذا اذا لم یعتکفه
ای لم یتفق له ان یعتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاهر الروایة قضاءه
ای قضاء هذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوی رمضان آخر حیث
لا یصح قضاء هذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولم یوجبه النذر ای لم یوجب
نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجباً
للصوم الجدید لکان موجبا للاداء ایضاً بالصوم الجدید و اذا کان موجبا للاداء
بالصوم الجدید لما صح اداءه هذا الاعتکاف مع صوم رمضان و التالی باطل
فالمقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غیر موجب الاداء و الجواب
عن هذا النقض ان نذر الاعتکاف کان موجبا له ای للصوم الجدید
و لا نسلم ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانه ای الصوم الجدید شرطه

١٥٥

اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطنى
والبيهقى والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط
فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر
اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور
وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فى
رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف
فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يصح فلهذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم
التبعى فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف
فى ايجاب الصوم الجديد ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع
لا يقضى النذر المذكور فى رمضان آخر ولا فى واجب آخر لان الصوم
غير مقصود للاعتكاف فيهما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فى
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى قضاء صوم رمضان الاول
اذ الخلف الذى هو قضاء رمضان فى حكم الاصل الذى هو رمضان الاول
فكما كان الاعتكاف صحيحًا فى رمضان الاول صح فى قضاءه بصومه هذا
اى خذ ذا **مسئلة** مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشئ وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فى قوله تعالى واذا

(مسئله)

نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله فیدا یجاب السعی الی ذکر الله تعالی
الی صلوة الجمعة وخطبتها ابتداءً واذا لم یکن مقیدا به فهو الواجب المطلق اے
بالنسبة الی مالم یقید به وان کان مقیدا بالنسبة الی مقدمة اخری کما فی
قوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الی
الوضوء لعدم تقییدها به فی الامر بها مع توقفها علیه ومقیدة بالنسبة الی
الوقت الذی قیدت به فی الامر بها فالواجب المطلق مالم یقید ایجابه بما یتوقف
علیه لا مالم یقید ایجابه بشئ اصلاً فان ایجاب کل فعل مقید تقدیرا بوجود محله
والقدرة الممکنة فیه الی غیر ذلک کذا قال الابهری فی حاشیة شرح المختصر وذکر
التفتازانی فی شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما یجب فی کل وقت و
علی کل حال فنوقض بالصلوة فزید فی کل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزید الا لمانع وهذا لا یشمل غیر الموقتات کالنذر الموقتة والایمان
المطلقة ولا مثل الحج والزکوة من الموقتات فی ایجاب ما یتوقف علیه من
الشروط والمقدمات واشار المحقق الی ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبة
الی تلک المقدمة حتی ان الزکوة بالنسبة الی تحصیل النصاب مقید فلا یجب
والی تعیینه وافراده مطلق فیجب انتهی قال الامام فی المحصول الواجب المطلق
هو ما یجب علی کل مکلف فی کل حال و یلزم منه ان لا یوجد واجب
مطلق اصلاً اذ ما من واجب یجب فی کل حال حتی فی حال الحیض وقیل
ما یجب علی کل مکلف فی کل وقت وعلیه ما علیه کذا ذکر العلوی فی حاشیة
شرح الشرح وذکر السید الشریف فی حاشیة شرح المختصر الواجب

المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة
ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة
على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة
مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية
في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء
في مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد
بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
الاية المذكورة ايجاب النداء لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق هل هي
واجبة ام لا فالمختار انها واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا ١٥٧
لوجود المسبب او شرطا اي لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي
الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اي بجعل الشارع اياه شرطا
للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
اي بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان
العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
او عادة اي بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا
لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس

وهذا بعد ان نص السبب قولي بالاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع وهو الاصح عند الامام واتباعه والآمدي نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه انتهى وقيل مقدمة الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي الكائنة المقدمة سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسبب وهو مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير والكان كلامه في الصغير في اختيار الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه واقره القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم الكائن سببا للواجب فالامر بالواجب يتضمن ايجابه والكائن شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ان كان سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل موجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو اي التفتازاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا انتهى

والدليل لنا اي للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف به اي بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال

لان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشي لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الآمدي وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما اعترض زعموا انه لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم كما لا تري تحصيل اسباب الواجب واجب و اسباب الحرام حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان التكليف بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

رحمه الله تعالى منه

مجلبرة ١٢ منع ابن الحاجب ما عرفت التخيير بالاجماع فانه في الوجوب لا الوجوب اي الاجماع ١٢ قوله بالاجماع

قوله بالنظر اليه اي كان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذي هذه المقدمة مقدمة له ما صح انه اذا كان شي واجبا فمقدمته واجبة والغرض ان الدليل هنا كذلك ١٢

١٦٠

وجوب ... وجوب ... وجوب ...

منه سلمه

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شيء ما واجبا وله مقدمة و
فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك
الشيء الواجب وجوب المقدمة ام لا فالظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض
عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كانت
واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر
صريحا قلت لا نزاع في ذلك اي الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اي ان وجوب الواجب يستتبعه اي يستتبع وجوب المقدمة فهي واجبة
بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريح لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو اي المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ف
لهذا اي لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصلي بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصلي
منسوبة اليها بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشيء

١٦١

ان مقدمة الواجب واجب مطلقا والثاني هو الحق لان غرض الحيثية يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب ام لا ... ١٢ منه رحمه الله تعالى

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لابد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره المصنف
واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه ولكن النزاع في الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى
لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بالشي
وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهي الاستحالة واللازم اعني
لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب
للشي لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشي لو كان وجوبه
اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا

قوله لو كان مصرحا به اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشرط عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل شيء شرطا تعقله عند طلب

من غير الامر صريحا وبهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر
على الاستدلال بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي
في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما
يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر
بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب
الطلب بشيء من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده
الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان
الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير مشعور به
محال بالبديهة انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر ومن هٰهنا اي من عدم لزوم
تعقل الموجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطاب
بنفسه اي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع
على المسئلة القائلة بان الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
مندرجا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشيء اولا على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجوب
النية على ان
النية انما تجب في
الامر بالقصد به
ايضا ليس بلازم
[illegible]
[illegible]

١٥

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رآها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للبيتوتة ودخلت معها اجنبية ايضاً والوكيل قد مات ثم لم يعلم الزوج
ايتهما زوجته فحينئذ "حرمتا" اي حرمت المنكوحة والاجنبية معاً ولا يحل له وطي واحدة
منهما لان الوطي باحدهما لوجب احتمال الارتكاب بالحرام هو وطي الاجنبية والكف للنفس
عن الحرام واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف
للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعاً للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام
لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنها مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة
الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطباً لزوجتيه
احديكما من غير تعيين طالق "حرمتا" اي حرمت الزوجتان و
لا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطيها
يقيناً من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيها اجتناب عن الحرام
بلا شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام الاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل
وطيهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون
الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين
ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليب لجانب الحرمة هذا كلامه
وذكر مثله في المنتخب ايضاً وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

١٦٤

اقول في فرع آخر للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية
داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية
كالمرافق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الايدي
من حيث انه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا
فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض
التي هي مقدمات للمغيا انتهى وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء
من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه يقينا كما انه يجب غسل
بعض الراس ولو قليلا في غسل الوجه وامساك جزء من الليل في الصوم
انتهى **مسئلة** وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب
الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضد هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابي بكر
الباقلاني آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين البصري من المعتزلة والامام الرازي
والآمدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب
الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضي كراهة ضده
وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام
واتباعهم من المتاخرين كذا في التحرير والتقرير وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر
بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومتابعيه
اولا ثم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحاجب
وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

١٦٥ (مسئلة)

قالوا اولا انه نفس النهي وثانيا انه متضمنه فيفيد الثاني في رجوعه عن الاول وقيل بل الثاني تفسير للاول ١٢ منه رحمه الله تعالى

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو معزو الى ابي الحسن الاشعري وبعض متابعيه انتهى فمنهم اي من القائلين بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده على الوجه منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر الندب فجعلهما اي امر الوجوب وامر الندب نهيا عن الضد تحريميا في امر الواجب و تنزيهيا في امر الندب ومنهم من خصص هذا القول بامر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريميا دون امر الندب وقيل ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده ولا متضمنا للنهي عن ضده عقلا وعليه اي على هذا القول المعتزلة نقله صاحب المنهاج والارموي في الحاصل عن اكثر المعتزلة و الامام في المحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين وابو حامد الغزالي ثم الاقوال في النهي كذلك كالاقوال في الامر فقيل حرمة الشيء بالنهي تتضمن وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد سنة مؤكدة وقيل النهي عن الشيء هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهي امرا بالضد ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد ان كان له اضداد وان كان له ضد واحد فالامر نهي عنه فالامر بالقيام نهي عن القعود والاضطجاع والسجود وغيرها والامر بالايمان نهي عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين وقيل نهي عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحرير بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية والمحدثين نص على ذلك كذا ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهي لا

قوله وقيل لا اي قالوا ان الامر بالشيء يقتضي حرمة الضد او الكراهة مثلا لكن النهي ليس كذلك وزاد او بعد قوله ثم في النهي

كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار

اليه السبكى فى جمع الجوامع او متضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم

اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى

شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى وحتا بعوده عليه

فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشىء نفس الامر بضده

وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشىء يتضمن

حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل

واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان

لم تكن مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان

الانفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا

ولا يكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو

انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى

هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع

عن الضد الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده

باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل

على ان وجوب الشىء يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال

بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى

فيما يقال فى النهى شىء وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم

حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

١٦٧

هو الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر كالسكون عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون ما لا يطلب خروج عن محل النزاع فتدبر ١٢ منه

فضلا عن الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات
والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب
كما في ايجاب المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية
كما عرفت سابقا ومن ههنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية
في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وحرمة الشيء تقتضي
كون الضد سنة موكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشيء خطاب
ضمني وخطاب الضمني انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح لكن
الثابت بخطاب الضمني يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان
الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما
لم يوجد الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط
فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول
بان وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد
الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين
على الآخر باطل انقلت اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا
با حد الاضداد فاذا امر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده

كالاضطجاع عيناً على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد
كالقعود يستلزم الامر بالضد الآخر كالاضطجاع تخييرا فهذا
الضد كالاضطجاع منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شئ واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اي باطل قلت
لانسلم لبطلان كون الشئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامكان
بالنظر الى شئ لاينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
الى شئ آخر وههنا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهي عن القعود و
امتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
بالقيام لا يقال يلزم على الاول اي على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ماهو ضد لواجب آخر
كحرمة الصلوة من حيث انها اي الصلوة ضد الحج وبالعكس
اي حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج
ويلزم على الثاني اي على ان حرمة الشئ يتضمن وجوب ضده وجوب
المحرمات فان من المحرمات ماهو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا كوجوب
الزنا فانه ضد للواطة لانه اي الزنا ترك اللواطة وترك الشئ
ضد له وبالعكس اي وجوب اللواطة فانها ضد الزنا لان اللواطة
ترك الزنا اذ حرمة اللواطة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
اللواطة لانا نقول في جواب مايلزم على الاول من حرمة الواجبات

١٦٩

الامر بالشی لا یقتضی الاستیعاب ای استیعاب المامور به للاوقات
کلها بل اتیان المامور به فی بعض الاوقات فلا یکون الامر بالشی نهیا
عن الضد دائما بل یکون نهیا عن ضده فی وقت کونه مامورا به
فیمکن فعل ضده الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمته فاللازم
علی هذا هو حرمة الصلوة فی وقت الحج وحرمة الحج فی وقت الصلوة وذلک
واقع لا استحالة فیه لا یقال یشکل هذا بالواجبات الدائمة اوجوب کالایمان
لانا نقول هو من قبیل الادراک دون الافعال وعلی تقدیر تسلیمه فلیس من قبیل
ما یضاده فعل الواجبات بل هو شرط لصحتها کذا ذکر الفاضل میرزاجان
فی حاشیة شرح المختصر وتعقبه المصنف فی الحاشیة بان الدلیل لا یختص
بالافعال بل یجری فی الادراکات ایضا ومن ههنا ای من اجل عدم
اقتضاء الامر الاستیعاب وامکان فعل ضده الواجب فی وقت آخر
غیر وقت حرمته قیل فی اصول البزدوی ان الشرط فی ان وجوب الشی
یتضمن حرمة ضده ان یکون الواجب مضیقا لا موسعا فان الموسع لا یوجب
حرمة الضد اذ یجوز ترکه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح
انه لا حاجة الی هذا التقیید اذ کما انه یجب الموسع فی جزء من اجزاء الوقت
کذلک یحرم الاشتغال بضده او اضداده فیه فان الحرمة علی حسب الوجوب
انتهی لکن یلزم علی هذا الجواب ان لا یکون الحج وقته العمر فانه لو کان
وقته العمر لکان الصلوة حراما فی العمر لانه سلم فی الجواب حرمة ضد الواجب
فی وقت الواجب الا ان یقال فی جواب هذا اللزوم ذلک الی العمر وقته

اى وقت الحج نظرا اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد اللصلوة وان لم يكن العمر وقتا
للحج نظرا الى الحج من حيث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذى تؤدى فيه الصلوة وقت
للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته واى
كونه ضد اللصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من
وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطة
مثلا كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوبه تخييرا لدليل اى لاجل دليل
اصلى لا تبعى اخرج المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعا فلا يلزم
وجوب الزنا بتخيير الحرمة اللواطة ومال الجواب تخصيص المسئلة بما لم يدل
١٧١ الدليل الاصلى على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
وجوب الضد ولاصحاب سائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من اقتضاء
الوجوب كراهة الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال مذكورة
فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايرادات
فارجع اليها اى الى المبسوطات **مسئلة** اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج و
هو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع خلافا للغزالى من الشافعية حيث جزم
بعدم بقاء الجواز فى المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

ماهيته الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز
الفعل وحرمة الترك يعني عدم جواز الترك والناسخ للوجوب لاينافيه
اي لاينافي الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولاشك في ارتفاع
المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ماكان قيل في رد استدلال
الجمهور بانا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز الاعم لكن لانسلم ان الناسخ لاينافي
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز كتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمة الترك فصل له ولاشك في ان الناسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك
اذ هذا الفصل يرتفع بسبب الناسخ فينافي الجنس الذي هو الجواز ايضا اذ
الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع الجنس بارتفاعه اي بارتفاع الفصل
الذي ارتفع بسبب الناسخ حاصله اثبات المنافاة بين الجواز وناسخ الوجوب
بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود
الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن
الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح
والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته قلنا في جواب ما قيل في رد استدلال
الجمهور بانا لانسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم
ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وههنا يتقوم الجنس الذي
هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اي الفصل الآخر
عدم الحرج في الترك كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية

اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدبر فانه دقيق ولما فهم مما سبق

كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان

المحل محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز لير تفع اشتباه

المنافاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه

الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب

والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في

الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب حكم

الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح المعتبر

في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال

الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله

وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية

فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض الادلة

الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل

للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب

هذا اي خذ ذا **مسئلة** يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له

وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والمفتا في شرح الشرح

قال في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا انتهى واقره الفاضل

ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وعبد الابهري في حاشية شرح المختصر

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم از
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم
اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شيء واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين
مكابرة لجواز ان يكون الشيء الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
نوع آخر مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة
صرفهم اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال الجوارح
فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص
بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكره الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

ذكره وهو قوله صرفهم الى قصد التعظيم اه اي قولهم ان السجود للشمس ليس بمعصية بل القصد تعظيمها لا ينفع لان قصد تعظيم الله تعالى ايضا 174

واجب ... بافعال الجوارح ... [illegible]

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الامدي انهم يقولون السجود مامور به
واجب لله تعالى فلا يكون حراما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول ما ذكره الامدي ايضا لا يجدي نفعا اذ لا شك
ان التعظيم لله واجب وقد قالوا الحرمة لتعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم
واحدا لبعض افراده واجب ولبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول
بان لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل
مفهوم جنسي واحد لبعضه حرام وهو الفعل الحرام ولبعضه واجب وهو الفعل
الواجب فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس
ولم يعتد ببعض المعتزلة وبمخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد
في الواحد بالجنس بل انما الكلام اي النزاع في الواحد بالنوع
اي بالحقيقة والماهية فاما ان تتحد فيه اي في الواحد بالنوع الجهة
اي جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيها اصلا او حكما
بان يكون التعدد فيها في حكم المتوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة
امرين لكنهما تساويا فيكونان في حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك
اي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب
والحرمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح
مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال لانه تكليفه اي تكليف اجتماع
الوجوب والحرمة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال
ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل

١٧٥

٥٢ قوله بل بجهة
محال آه فان التكليف بالايجاب
حكم بان الفعل يجوز فعله
والتكليف بالتحريم حكم بانه
لا يجوز والحكم بالنقيضين محال
وفيه ما فيه ١٢ منه
رحمه الله تعالى

وهو هنا قبض التحريم فلم يكن هذا تكليفا بالمحال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه

الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجابه

صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما

وواجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية

شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه

مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر اقول ولا تعدد في الواحد بالنوع

جهتا الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم

باخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك

الصلوة وهي واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من الشارع وحرام

لكونها شغلا في ملك الغير من غير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع وقال

القاضي ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ولكن يسقط الطلب عند

هذه الصلوة لانه نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد والتاج السبكي

واستبعده اي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام الرازي

ولم يفرق بين عندها وبينها حيث قال في المحصول واما القاضي فقد سلك

مسلكا آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها ولكن قال

يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار تطرأ كالجنون والحيض

ثم قال فيه ردا على القاضي هذا عندي بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل

فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن تمكن

من الامتثال ابتداع امر واما السبب معصية لا اصل له في الشرع

وعند احمد بن حنبل ومالک فی احد الروایتین کما فی التلویح واکثر
المتکلمین وہم ابو ہاشم واتباعہ علی ماصرح بہ امام الحرمین فی البرہان والجبائی
والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوٰۃ ولا یسقط الطلب
والدلیل لنا علی مذہب الجمہور ان الصلوٰۃ لو لم تکن صحیحۃ لکان عدم صحتہا
لان متعلق الوجوب والحرمۃ واحد اذ لا مانع للصحۃ سواہ اتفاقا واللازم باطل
لان ہہنا عدم اتحاد للمتعلقین حقیقۃ فان متعلق الامر المفید للوجوب
الصلوٰۃ ومتعلق النہی الغصب وکل منہما یتعقل انفکاکہ عن الآخر وقد اختار
المکلف جمعہما مع امکان عدمہ وذلک لا یخرجہما عن حقیقتہما اللتین ہما متعلقا الامر
والنہی حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد
فی الصلوٰۃ والغصب وہو مامور بہ لکونہ جزء الصلوٰۃ المامور بہا ومنہی عنہ
لکونہ نفس الغصب فہو ذاتی للصلوٰۃ بمعنی جزء الماہیۃ وللغصب بمعنی نفس الماہیۃ
فیتحد متعلق الامر والنہی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار
المغصوبۃ وان کان ذلک الکون واحدا بالشخص لکنہ ای الکون فی الحیز
متعدد باعتباراتہ ای ذلک الکون لکونہ من حیث انہ ای ذلک الکون
صلوٰۃ وعبادۃ للہ تعالے وکونہ من حیث انہ ذلک ای ذلک الکون
غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاہ واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان انہ یرد علی ہذا الدلیل ان یقال عدم صحۃ الصلوٰۃ
لان ما فعلہ لیس مامورا بہ لان المامور بہ ہو الصلوٰۃ فی غیر المکان المغصوب
اذ النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

177

فی الامر بالصلوٰة غیرہ ای غیر ہذا الکون والقول بانہ قد لا یشعر الامر
بذلک التخصیص حین الطلب غیر مفید اذ لا یتصور ہذا فی شانہ تعالیٰ فھو سبحانہ
حین طلب الصلوٰة کان یدرک انہ نہی عن الکون فی المکان المغصوب فاذا
طلب الکون فی المکان فی الامر بالصلوٰة کان مراد الکون فی غیر ہذا الموضع
اقول فی جواب ما قیل علی ما اشار الیہ الفاضل میرزا جان فی الحاشیۃ المذکورۃ
الدلالۃ ای دلالۃ النہی عن الکون فی الدار المغصوبۃ علی ان الکون المطلوب
فی الامر بالصلوٰة غیرہ ممنوعۃ فانہا ای تلک الدلالۃ فرع التضاد
بین النہی المذکور والامر المذکور واذا جوزنا الاجتماع بین النہی المذکور و
الامر المذکور نظرا الی ان الامر مطلق غیر مقید بان لا تکون الصلوٰة المامور بہا
فی الدار المغصوبۃ وابقاء الامر باطلاقہ اولی کما ھو حقیقۃ فی اللفظ حینئذ
والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فاین الدلالۃ علی ان الکون المطلوب
فی الامر بالصلوٰة غیر الکون فی المکان المغصوب فصار ما نحن فیہ من الامر
بالصلوٰة والنہی عن الغصب کما امر شخص عبدہ بالخیاطۃ ونہی
ذلک الشخص العبد المذکور عن السفر فخاط العبد المذکور وسافر
فانہ ای ہذا العبد مطیع وعاص من جہتی الامر بالخیاطۃ والنہی عن السفر
فمطیع من جہۃ انہ اتی بما امر بہ مولاہ وھو الخیاطۃ وعاص لمباشرتہ بما نہی عنہ
مولاہ وھو السفر قطعا ای یقینا والنقض علی دلیل الجمہور بصوم
یوم النحر بانہ لو صحت الصلوٰة فی الدار المغصوبۃ لعدم اتحاد المتعلقین
باعتبار الجہتین لکان صوم یوم النحر صحیحا باعتبار الجہتین بما کونہ صوما وکونہ

181

١٧٩

صوما في يوم النحر اذ لا مانع الاتحاد للمتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر
مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر
مدفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم
يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
المغصوبة فبطلان التالي يعني قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
فعندنا اي عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم
فيه اي في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى
الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة
النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعي
بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو
اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر او انذر
والكان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن
الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير
اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من
وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

في المختصر وغيره في غيره تقريره على ما ذكر القاضي عضد في شرح المختصر ان
صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والغصب عموم
من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم
المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه لا مكن انفكاك
كل من الجهتين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل
ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر
ايضا اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى
بل على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى في الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب
ان العام مطلقا لا حقيقة له اي للعام المطلق في التحصل لا حقيقة
الخاص لاتحاد الجعل اي جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا كان تحصلهما
واحدا فلم تكونا متعددتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اي
الوجوب والقبح اي الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعدد المتعلقان
فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه
لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من
كونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتامل اشار الى ان القول
بان العام مطلق لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
الجهتان اللتان هما العام والخاص ذاتيتين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب

قوله فتامل اشارة الى انه يتم لو كان الوصف العام والخاص كلاهما ذاتيين كالجنس والمطلق والاطلاق [illegible] اذا كان اللزوم [illegible] من اعراض الجانبين ولو كان فانه وان لم يلزم المحذور لكن يلزم تكليف محال لان [illegible]

١٨٠

[illegible]

والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك
للانسان فلا يتم ولنا ايضاً دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوٰة مكروهة كالصلوٰة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضاً موجود
واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوٰة مكروهة والكون في الحيز الذي
هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر
في الحيز واحد وهو واجب وايضاً مكروه فان المكروه انما هو الفعل
كالصلوٰة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوٰة
مثلاً فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادين للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظراً
الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظراً الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالباً الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالباً الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

قوله فلا فرق الخ فيه اشارة الى رد ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالباً الى الوصف فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد والتخالف احدهما غالباً على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه لو تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا ١٢ منه رحمه الله تعالى

١٨١

فليجز اجتماعه مع الحرمة لانهما سواء في التضاد والكان احدهما غالبًا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا تعددت الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على مذهب الجمهور بدليل ضعيف لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الكان قوله لم يصح بالياء التحتانية والكان بالتاء الفوقانية فمرجعه الصلوة في الدار المغصوبة لما يشعر به كلام القاضي عضد في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون مسقطا اذ الصحة عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف والطلب معها باطل فانه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وقد سقط التكليف والطلب معها اجماعًا لانهم لا يامرون المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقد اورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده ودفعه الفاضل ميرزاجان بقوله ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى ويرد هذا الاستدلال بمنع تحقق الاجماع وانكار صحته بالنقله القاضي على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه مطابقا لما قال امام الحرمين في البرهان ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان 182

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم
في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه وبهذا ندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر
وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف
يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوات مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان
يخرمه في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
السقوط معها نقل السقوط بها وهذا الايدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي
وكيف يظن بامثال هولاء الفحول الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف
مذهبهم ولم يتنبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي
واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد
كذا ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد وادا امتنع
لاتيان في تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع وهات

نيته جاہلية افک و تبدیع بناء علی مجرد وہم ثم ان احمد ما انکر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى بغداد الناس بحثا في النقليات المخالطة لجماة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعاً يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة و توحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضاً مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معاً به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطاء ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطاء ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا شغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج منهيا
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اي مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اي يحصل الفراغ من الارض المذكورة
زجرا اي للزجر كما ذهب اليه اي الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع
وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او بترك مامور به وههنا ليس شيء منهما
فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلي في شرحه ويدفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون
رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى
والحق ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة
ماحية للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اي خذ ذا **مسئلة** يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اي ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الواجب المخير
فهناك اي في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شيء منها كما في خصال الكفارة والمقصود ههنا اي

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
ايها شاء جمعا بان يترك الكل وبدلا بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له
ان يجمع بينها وفيها اي في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب
المخير دليلا واختلافا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز العقل
ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المخير
من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف
في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة زعم انه
لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد
مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة و
هي كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزا جان ان تعلق الوجوب
بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما هو معقول لان المقصود في الوجوب هو
وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجود
اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود
في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود
الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها
فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان
بكل واحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترك الذي هو مفاد
التحريم باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها اي احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

قوله واعلم ان تعلق آه في هذا التحقيق دفع لما يقال ان تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي معقول ويحصل المقصود بوجوده اي فرد كان من افراد الطبيعة وفي

١٨٦

تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بعدم جميع الافراد فيجب ان لا يجوز الاتيان باحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد بدلا منه ح

كل احد منهما سواء كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع آثما او كفورا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الاثم والكافر منفردا او مجتمعا والثانى ان
يتعلق الترك بما اى بشئ صدق عليه مفهوم احدها اى احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد و يتعلق
الترك بمفهوم احدها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة فى الجملة
اى بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اى كون
السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اى فى موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اى لا تجمعها فى الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اى لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان فى الانحاء الثلثة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو
والمقصود حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر
انه حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

قوله اتصف به الطبيعة فى الجملة فيه اشارة الى دفع ما يتخيل ان انتفاء الفرد يستلزم انتفاء الطبيعة ... الفرد وصدق قولنا كل ما كان الانسان ... زيد معدوما ... معدوما والانعدام الطبيعة ... الفرد والانعدام الطبيعة

١٨٧

صدق قولنا كلما كان الانسان معدوما كان عمرو معدوما ... كذب ... الانعدام اللازم فى القضية الشرطية اعنى كلما كان زيد معدوما كان عمرو معدوما ... اللازم من عدم الفرد عدم الطبيعة فى الجملة واللازم ... هو عدمها بالكلية ... منه

على الجملة بان يقدر الفعل فى المعطوف بعد او فيقال فى تفسير هذا القول لا تاكل السمك ولا تاكل اللبن ومآل الانحاء الثلثة الاخيرة منع الجمع بين الكل والافتراق بينها فى الطرق هكذا ينبغى ان يحقق المقام وفيه الفاضل ميرزاجان بقوله فالحق ان يقال التحريم متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذى لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به فى ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب** اى ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اى المندوب **مامور به** ام لا يعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه بل على سبيل الحقيقة ام لا يعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا فعند الحنفية كما فى التحرير وجمع من الشافعية كما فى التقرير لا يكون مامورا به الا مجازا وهو مذهب الكرخى وابى بكر الرازى وهو جصاص كما فى التلويح والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازى كما فى شرح جمع الجوامع للمحلى وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به حقيقة كما فى التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى كما فى احكام الآمدى وهو مذهب الجمهور كما فى التلويح وهو مختار فخر الاسلام فى اصوله على احد التاويلين لكلامه قال التفتازانى فى شرح الشرح ولا خفاء فى انه مبنى على ان الامر حقيقة الايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغى ان يجعل هذا مسئلة براسها انتهى وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول بل هذا عين تلك المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة فى القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في
لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما
ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه
فدل على المغايرة قطعا انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام
للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرايني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة والدليل لنا على
مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

١٨٩

قوله في القول المخصوص آه والصغرى والكبرى من المسلمات بين الخصمين فهذا استدل عليها في فصل الامر خارج

ای ترک المندوب معصیة لانها ای المعصیة لامعنے لہا الا مخالفة الامر او فعل المنہی عنہ وترک المامور بہ یحقق مخالفة الامر والتالی اعنی کون ترک المندوب معصیة باطل لان ترک المندوب لیس بمعصیة اتفاقاً فالمقدم اعنی کون المندوب مامورا بہ مثلہ والدلیل لنا علی مذہب الحنفیة ایضاً انہ لو کان المندوب مامورا بہ حقیقة لما صح قولہ علیہ السّلام لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء کما فی صحیح ابن خزیمة وغیرہ لانہ علیہ السّلام ندبہم الیہ ای ندب الامة الی السواک ونفی کونہ مامورا بہ لوجود المشقة علی تقدیر الامر واجاب ابن الحاجب وغیرہ عن الدلیل الثانی بانا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصیة بل المعصیة مخالفة امر الایجاب وعن الدلیل الثالث بان معنی قولہ علیہ السّلام لامرتہم لامرتہم امر ایجاب وردہ المصنف فی الحاشیة بان الحمل علی امر الایجاب بعید والقائلون بکون المندوب مامورا بہ حقیقة قالوا اولا انہ ای المندوب وفعلہ طاعة اجماعا ای بالنص علیہ الآمدی فی الاحکام والقاضی عضد فی شرح المختصر والطاعة فعل المامور بہ ای فعل ما یطلق علیہ لفظ المامور بہ فی الاصطلاح قال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر یجب تخصیصہ بالطاعة التی ہی فعل والا فقد تحصل الطاعة بترک المنہی عنہ انتہے وقال الآمدی فعل المندوب طاعة بالاتفاق ولیس کونہ طاعة لذاتہ والا لکان طاعة دائما فیکون عند النسخ کذلک ولا لکونہ مرادا اللہ تعالی ولا لکونہ مثابا بہ لان الثواب غیر لازم اولکونہ موعودا بالثواب وہو ایضا باطل والا لزم الثواب لان

المخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة
والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من
الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله
تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيانا يريده ويامره بالطاعة فتاميه لكونه مامورا به قال الامام
رادا عليه لا يلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى ممن له الاقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم
على راي من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف
يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به والمندوب
اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب والندب انتهى وارتضاه القرابغي
في حاشية شرح المختصر حيث قال ولعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة
عنده فعل المامور به والمندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضاه
المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل
المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا
وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به
حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح والثاني اي هذا الاستدلال الثاني
انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

من رحمه الله تعالى

قوله ثانيا ... ان الاستحقاق ... حتى يكون المندوب اليه مامورا به

للايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع
في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة
امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل انهم تقسيم
الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى
واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اي ارباب اللغة
قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من
المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون
المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة دالا على كون
المهدد والمباح ايضا مامورا بها ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة
توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجاز
بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجازا والظاهر ان تقسيم
اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة **مسئلة** المندوب
ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك
المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورد

بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل

كلام الاستاذ ولعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب

اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه

تكليف ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا

بمعنى ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن

يرد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية

حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي

قال ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية

يعني ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس

بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل

نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال

العباد اقتضاء او تخييرا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق العباد

لم يبعد اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على

اصحاب الرأي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم

فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجب للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا

للعقاب **مسئلة** المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن

الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه

ادنى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

(حاشیہ:) ١٩٣ ... ان فعلہ ... الرحمہ اللہ تعالی

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم و
هذا على راي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى مع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه
تحريما لا خلاف في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل
الذي اقيم لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك
الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب
مامورا به وتكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان
النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية ليست الا
الا فعل المنهي عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
طاعة والطاعة اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون
المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة
ومورد القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصيل الثواب شاق فلا اختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الا
الاختلاف في كون المندوب ليس بمامور به عند الحنفية وكونه مامورا به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ مسئلة
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على ١٩٥
المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اي من خطاب الشرع تخييرا لان تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية
عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكلما عدم فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي الاباحة الاصلية لا تكون اباحة
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في
فعله وتركه لا حكم شرعي بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
تقدم هذا في باب الحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس بجنس
للواجب كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وقال السبكي
في جمع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عضد في شرح المختصر ببطلان خلافه
لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انهما نوعان متباينان
داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
اي المباح جنس له اي للواجب لان المباح هو الماذون في الفعل
وهو اي الماذون في الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد
زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب الدليل
لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل تمام حقيقة المباح بل
الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو اي المباح المساوي فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقته الماذون في الفعل والترك بالتساوي لا الماذون في الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزاجان هذا الكلام مشعر بان
تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه
فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين ان كون المباح جنسا للواجب بين كونه ليس

199

بجنس له لفظي اذ المثبت جعل المباح بمعنى الجائز بما بعد معاينة وهو
الماذون في الفعل والنافي اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالتساوي
هذا ما افاده القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر **مسئلة**
المباح ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا
للكعبي من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتج الكعبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا في التقرير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني قوله
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا
بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اي عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المعلول فعلة
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ
لا يكون عدمه اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو
المانع عن وجود الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اي للحرام

لو قصد بفعله اي بفعل المباح تركه اي ترك الحرام وذلك لان
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل فعلا مباحا
ولا يخطر ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد
ذلك الفاعل بفعل المباح تركه اي ترك الحرام فانه اي المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اي نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون
وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
مثلا اذا كان شخص مع امرءة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه انه
لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا ١٩٨
واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد اجيب في المنهاج وغيره عن هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
الارموي في الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم
من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون
المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
فيبطل دعوى الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ولكن تخصيص

١٩٩

الكعبي يا لمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب لم يذكره المصنف وقال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه
لا تخلص مما قاله الكعبي مع التزام ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم
عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي واحتجاجه مصادمة للاجماع
اي موافقة للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شيء من
المباح بواجب فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة
قطعية فيجب ان يأول الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
ونوقض ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام
آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب
وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار الجهتين
في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة
نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف
الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها

وهو ترك لحرام آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان
والامدی وابن الهمام نقلوا عن الكعبی انكار المباح راسا والآخرون كالقاضی
والغزالی قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب
كذا فی التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالغير
بواسطة شیء آخر عندنا كالنفل ای كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتی اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعی
فی النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وقال
الشافعی بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز ووقع
اما الجواز فهو بان التخيير ابتداء ای فی ابتداء الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمراره ای استمرار التخيير ودوامه وبقاءه اما عقلا
فظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقی الخيار فيه بل وجب
اداءه بالاتفاق بيننا وبين الشافعی واما الوقوع فهو بالنهی الوارد
فی قوله تعالی لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال
واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء فی النفل
بالافساد **مسئلة** الحكم منه ای من الحكم رخصة و
هی فی اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهری الرخصة خلاف التشديد و
من ذلك رخص السعر اذا تيسر وتسهل وهی بتسكين الخاء وحكی ايضا ضمها
واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدی وفی الاصطلاح
علی ما ذكر فی الميزان والتحقيق ما ای حكم تغير من عسر الی يسر

قوله المباح قد يصير واجبا آه لا يقال انقلاب الحقيقة محال فكيف يصير الوجوب بالغير لانه فی الذات لذاته كما انه مثل الانقلاب فی العناصر وانما يكون لذاته واجبا لان

قوله الرخصة بسكون الخاء ... يجعل الرخصة ... الوضع ... لكونه واجبا ... مباحا ...

لعذر ويؤل اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة و
الترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار
في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر و
المرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الآمدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة
هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة
اسم لما بني على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل
مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس والعضو ولا ذكر لهذا القيد في الحصول
ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل ومنه عزيمة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما
بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى
كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج
في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون
كالآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من

٢٠١

اقسام الفعل و الثاني ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة
ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج
تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التنقيح حصرها في الفرض والواجب
والسنة والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام
على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح
والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في
المحصول وغيره جعلها الطلق على الجميع ما عدا الحرام والقرافي خصها بالواجب
والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
والآمدي في الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشي
في المختصر الصغير وهي اي الرخصة اربعة انواع الاول ما استبيح
اي الذي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل
المحرم وقيام حكمه اي حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر
على اللسان لا على القلب عنده الاكراه بالقتل او القطع يعني اذا اكره
الكافر مسلما على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت
يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان
كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلائل الدالة على
وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اي في هذا النوع العزيمة اي
الحكم الاصلي الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسبب انه لم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان مأجوراً لانه اتى بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة قائم مستقر
لكل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالعزيمة بان صام ولم يفطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اي بسبب العزيمة
اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على
تساويهما بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلويح وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم
لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

٢٠٣

حالة يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
ما نسخ حكمه الاصلي عنا اي عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من
قبلنا من الامم من اصر اي ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع
النجاسة اي قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع
من المال في الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس في صحة التوبة وجزم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة كما في التلويح
واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان
لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم و
والليلة خمسين مع ان لا تجوز الصلوة في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية
في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره
صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير والرابع ما سقط مع العذر
مع مشروعيته في الجملة اي في وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك العذر
ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر
الى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عسر الى يسر وهو يقتضي بقاء الحكم الاصلي
وتغير صفته وفي النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلي والقسم
الثالث اي النسخ اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع
اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة للحقيقي اصلا بخلاف القسم الرابع

فان فيه مشابهة للحقيقة لكونه مشروعا فی صورة عدم العذر کالاول ای
کالقسم الاول فی الحقیقیة فانه اتم فیها اذ لم یسقط حکمه بخلاف القسم الثانی
فانه تیراخی حکمه والتراخی لایخلو عن الاسقاط لکن الموجب قائم والحکم متراخ
لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحکم فیه ساقط بسقوط السبب الموجب فی محل
الرخصة الاانه بقی مشروعا فی الجملة فلا یقال ان فی القسم الثانی ایضا رخصة
سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا کذا افاد التفتازانی فی التلویح هذا فرع
للمسئلة الاصولیون قالوا سقوط غسل الرجل الذی کان عزیمة حیث لاخف
مع الخف فی مدة المسح من القسم الرابع الذی هو رخصة الاسقاط لان
الخف اعتبر شرعا ای بحکم الشرع مانعا من سرایة الحدث المزیل
للطهارة الیها ای الی الرجل بدلیل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجل
ولولم یسر الیها لم یجب اذ لایجب غسل شئ من البدن بدون الحدث فظهر ان
غسل الرجلین فی هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تیسیرا ابتداء لا علی
معنی ان الواجب من غسل الرجل یتادی بالمسح اذ لو کان کذلک لما اشترط
کون اول حدث بعد اللبس طاریا علی طهارة کاملة کما فی المسح علی الجبیرة لان
المسح لیصلح رافعا للحدث الساری الی القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان یکون عاملا فی الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل
الخف مانعا من سرایة الحدث الی القدم کذا فی التقریر وذکر الزیلعی شارح
الکنز فیه ای فی عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه ای العد
انما یتم لو لم یکن الغسل فی الرجل هناك ای حالة التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره والجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى
للتطهير الغسل والكان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل الحاصل ٢٠٦
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى
الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى
الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت
المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يحل ذلك

الحدث السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عند نهاية
لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
فى حدث اى ناقض للطهارة طارٍ بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل
الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد
الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا السراية الحدث
الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
النزع والانقضاء بل الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر
فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة
فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو
العزيمة آثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلانه هذا اى الاثم
ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل
افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا
انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

اولى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخف الذى هو سبب الرخصة

لانه اولى حال وجود سبب الرخصة اى حال كونه متحققا **مسئلة**

الحكم بالصحة فى العبادات ودون المعاملات عقلى بمعنى انه لا يتوقف

على الشرع بعد تصور الطرفين والكان لتصور الطرفين متوقفا على الشرع

لانها اى الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل

لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل

وتبعته فى الوجود كان الفعل صحيحا وهى اى الغاية فى المعاملات عبارة

عن ترتب آثارها عليها كذا قال الامام فى المحصول وفى العبادات

عند المتكلمين موافقة الامر وهى الامتثال والاتيان بالمامور

كما امره الآمر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة اى

كصلوة من صلى لظن انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان

يصلى بطهارة سواء كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاءها بعد

ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام فى المحصول وعند الفقهاء كونه

اى كون الفعل وهو مفهوم مما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب

القضاء عن ذمة المكلف المامور سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا

بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤد كالصلوات الخمسة فان

اداءها مسقط لقضاءها الواجب المامور لو لم يؤدها او كان تقديرا

بان لم يكن له قضاء كما فى صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيهما مسقط للقضاء

التقديرى بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء مسقطا له وبهذا التعميم يندفع

قضاؤه وهو ذلك لان الصحة ... وجب القضاء عين ... بالموافقة للامر و... مسقط للقضاء ... بالاتيان بالمامور ... لا يحتاج لما قيل ... بان وجوب القضاء ... بامر جديد ... بالامر الاول ... بينك امران ...

الطهارة التى ... بعد الصلوة بظن ... لا ينافى كون ... ما لم يظهر فساده ... تعقيبا ... عن ان يكون ... ان تلك الموافقة ... موافقة الامر ...

٢٠٨

... ويندفع ... الصلوات التى ... بخروج العيد ... كصلوة العيد ...

ما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لنقض تعريف الفقهاء ان الجمعة توصف
بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزاجان في حاشية
شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات الصحيحة
والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة
الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل انتهى كما في [illegible] داء اي [illegible]
العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاء ما عرض منه المكلف وبعد ورود
الامر اي امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة
المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الغاية اعني كون الفعل موافقا
٢٠٩ للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج
الى توقيف من الشارع لكون المكلف موديا للصلوة او تاركا لها فانه
يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اي الصحة في العبادات والحكم بها
من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية وهي لا تثبت
الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عضد في شرح المختصر
انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريضا بان الانكار ليس بمرضي عنده كما ذكر
القراباغي والابهري في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة
بمعنى الموافقة اي كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

عقلي والحكم بالصحة بمعنى الاسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو
قول الفقهاء وضعى متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة
لبطن الطهارة نحتاج فى معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى
توقيف منه ولهذا لو علم بنجاسة الثوب ثم نسى وصلى فيه وفات الوقت
فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا
بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فى رد ما قيل بهذا التفصيل لان الاسقاط
يعنى كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامية يعنى كون الفعل المامور به
تاما وهو اى كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اى بكون الفعل
المامور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المامور به موافقا لامر الشارع
عقلي عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقليا وقيل
فى حاشيتى الابهري والفاضل ميرزاجان الفراباغى على شرح المختصر ان الحكم
بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب
ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود التى هى
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المنفعة على النكاح موقوف
على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهري هكذا الصحة

قوله الاستبعاد فرع آه يعنى ان القول ببقاء القضاء بعد اتيان المامور به على وجه كما وجب ... مجاوزة على خلاف راى ... ولذلك قالوا ان القضاء مستدرك لما فات فلا يحصل المطلوب بتمامه ١٢

والبطلان في معاملات لاشك في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لاريب
في ان كون عقود المعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف على
توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما
في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من
احكام الوضع والانكار انما يتاتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات
وعبارة حاشية القراباغي هكذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لاريب في ان كون العقود التي هي المعاملات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقفة على توقيف من الشارع بخلافهما
في العبادات وذلك لان كون التلفظ لصيغة بعت تترتب عليه اباحة
٢١٣ الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع
والانكار لا يتاتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لاريب انه اي هذا الجعل
من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
للثمرات بل هو اي الصحة الاتيان بها اي بتلك العقود كما جعلها اسـ
كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اي الاتيان هو المناط اي
الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اي كل واحد
من الاتيان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات
يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من الوضع

حاصله منع الكبرى اعنى قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
بعد تسليم الصغرى اعنى قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشيء
باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة
مطلقاً في المعاملات عقلياً اذ في المعاملات كما في العبادات كليات وجزئيات
كالبيع مثلاً كلي والبيع الواقع من زيد مثلاً جزئي من جزئيات هذا الكلي وصحة
الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة
في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون
ممتنعا ومستحيلاً وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك
كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد
والثاني ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة
الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق
به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلاً او
لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او ضعف
لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان
مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة
عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها
غير مقدور عليها قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون

قوله فتامل اشارة الى ان ههنا جزئيات وكليات وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل لكن الشارع جعل صحة العبادات فهي الجزئيات بالموافقة مع الكليات وصحة الكليات بموافقة الامر مثلا ولا وجه ان يقال العبادات ايضا جعلت اسبابا للثواب الا ترى الى قولهم الواجب ما يثاب بفعله ويعاقب بتركه فجعل سببا للثواب وتركه سببا للعقاب منه

[illegible]

الا مع الفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من الليس الى الايس من القدرة الحادثة للمكلف وجوزه الاشعرية التكليف بالممتنع بالنوعين المذكورين ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع

---

٢ قوله وجوز الاشعرية قال العلامة مذهب اكثر اصحاب ابي الحسن الاشعري جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام

٣١٣ قوله والاستدلال [illegible] في كتب [illegible] الاشعرية بتكليف ابي لهب مأمورا بالجمع بين المنافيين [illegible] في شرح المختصر في ابطال كون التكليف بالممتنع [illegible] بوقوعه ومن قال [illegible] رحمه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايني والغزالي وابن
دقيق العيد ما ليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه انتهى
واختلفوا اى الاشعرية فى وقوعه اى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والثانى الوقوع فيهما واختاره الامام
فى المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبكى فى
جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان
وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين
احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان لا قدرة
عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ٢١٤
لكن من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كحمل الجبل فيجوز
التكليف به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا ينقبض
عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز
التكليف به عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
عادة ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب
فى المختصر واقره القاضى عضد فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
الاسنوى فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا
مامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدى عن بعض

الثنوية انه منع جوازه واما التكليف بالممتنع لانتفاء القدرة عليه كالخلاف
فواقع ايضاً عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي
في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة
على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا
من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشئ هو استدعاء حصوله
والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث
والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
ذلك اي الممتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع
وهذا اي طلب شئ آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري
البداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع
من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده
وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة ثبوتية والصفة الثبوتية لابد لها من موصوف
موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

٢١٥

الكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور
العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد حرره
الامام الآمدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي
في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور
وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
او آت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه
في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
اما التكليف والطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر
الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال او آت
باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين
واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح والكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب
حقيقة غير صحيح والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو
عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
بمطلوب الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر
او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري
وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع
النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

وقوله وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف
الصوري بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري
بالممتنع تحكم مالا يقصد الطالب والتكلم لما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل
على الله تعالى المكلف للعباد ولانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه
لو تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
ربما بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر ابحاث ختمت على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وتوجه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة
الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
والآن نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اي نحو من التفصيل
فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال
انما يقتضي ان يكون الطالب لتصور ذلك الشيء ولنسبة الوجود اليه فيتصور
انتساب الوجود اليه واما انه لابد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال
الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال

قوله انما قيل الخ اي بامتناع التكليف الصوري ... [illegible]

٢١٧

[illegible] والى اندفاع ... فبقوله ... والى اندفاع الرابع فبقوله لتصور وقوع المحال باطل فانه يفهم ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج ... منه رحمه الله تعالى

غير لازم للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استدعاء التكليف بالمحال
والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك
اي قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى
للطلب الا استدعاء حصوله اي حصول المطلوب واستدعاء حصول
الشئ لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود
المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه
اي من الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم
تصور ماهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفي تصوره اي تصور المحال بوجه ما و
ذلك اي التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث
الثاني علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك
اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه
هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب والاستدعاء
انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض
انه اي المطلوب غيره اي غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه
والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكليف بالمحال لا بد له
من تصور وجود المحال فنقول لتصور المحال الموجود ويتصور على وجهين احدهما
ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

ولا يلزم العلم بشئ بالوجه الا الوجه مما الوجه ذو الوجه كان هو المطلوب بالذات ويلزم ان يكون الكلام في طلب التصور يعني الحصول بالوجه ... الكلام في طلب المعلوم بحيث التكليف بايجاده في الخارج ... لان الطلب ايجاده حقيقة في الخارج لان الطلب ... العلوم حقيقة هو الوجه كان هو المطلوب ... الحقيقة والتكليف الخارجي

٢١٨

فرع العلم ... حقيقة ... اي الامر ... للطلب ... من التمكن من ... شيئين من الطلب والاستدعاء ... الاشتمال ... الكلام ... منه ...

او لا یمکن لنا تصور مفهوم ہو محال و موجود فی الخارج و ذلک مثل ان یتصور اربعۃ کانت فی الواقع فردا و ثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال و یصفہ العقل بصفۃ الوجود و سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا و ذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل ماہیۃ محال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت مہیۃ موجود فی الواقع ام لا متصفۃ بالوجود فی الواقع لیس بمحال و لیس تصور الشئ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ و اعتبار اتصافہ بالفردیۃ و اللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لا یتوقف علی تصور مہیۃ المحال متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا الیہ الوجود و ذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لا شک انہ یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لا یمکن ان یتصور شئ ہو اربعۃ کانت فی الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان و ان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود ان المحال من حیث انہ ای ان المحال معلوم الاستحالۃ لا یتصور وجودہ ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام فی الطلب الحقیقی لا الصوری و الطلب الحقیقی للمحال لا یکون الا بتصور وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا و قال فی لک

219

البعض من الفضلاء رادابعا في البحث ان في صورة التكليف بالممكن مثل
ان يقول الآمر صلّ في الامر بالصلوة لم يتصورها اي لم يتصور
الصلوة متصفة بالوجود الخارجي في الواقع اذ لم توجد الصلوة
بعد اي حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظاهر
فكذلك في صورة التكليف بالمحال اقول في دفع البحث الرابع لابد للطالب
المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب اعم من ان
يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اي تصور الصلوة متصفة بالوجود
الخارجي حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل
لان ماهيتها اي ماهية الصلوة لا تنافي ثبوتها اي ثبوت الصلوة ٢٢٠
لانها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء
خامسا في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لابد
في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستدعي
تصور الموضوع وثبوته والموضوع فيه وجود النقيضين مثلا فهو يستلزم
تصور المحال مثبتا اي من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
وتصور المحال ههنا مع العلم باستحالته فانه حكم عليه بانه محال فامكن تصور
وقوع المحال مع العلم باستحالته اقول الحكم فيه اي في قولنا وجود النقيضين
محال مثلا على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت
للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن

والافراد بالاستيلة والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تصديقات
السلم على اي العلاوة انه اي الشان فرق بين تصوره اي
تصور المحال ايقاعًا في الخارج كما في الطلب الحقيقي وبين تصوره
اي تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعًا في الخارج اولا فالاول
محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد
من تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين
محال اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق
المجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولا لو لم يصح التكليف
بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع والحال انه قد وقع التكليف بالممتنع
لان العاصي الذي لا يتاتى منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور
مكلف ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اي المامور به
لا يقع من العاصي وخلاف علمه تعالى بان يقع المامور به من العاصي
ممتنع والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم
الله تعالى بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور به
وكذلك من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اي قبل تمكن
المكلف من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال
ان مدار التكليف على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف والعلم
اي العلم بعدم وقوع الفعل المامور به من العاصي لا يمنع تصور الوقوع
منه اي من العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه

بل العلم بعدم الوقوع يفيد اي يظهر ان الواقع في الخارج عدم
الوقوع اي عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اي للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اي الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم
مقابلة وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم
من جواز الفعل المامور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
وايضا يستدعي استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل
تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل
فهو اي احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع
ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شيء منهما اي من الواجب والممتنع
بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف
تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدرة

قوله وليس سببا له
اي لا يقال ليس لازم السبب
ان العلم تابع لانه سبب
له فانه كاشف عن وجود
سبب احد الطرفين واذا سبب
يجب وجوده عند وجود
سببه فيمتنع نقيضه لانا
نقول فقد شرنا الى دفعه

وذلك لقولنا انه يمتنع
نقيض الوقوع منه ونقول
لانه ضرورة اللزوم بشرط المحمول
والضرورة الوصفية
لا ينافي الامكان الذاتي
انما امتناع بالغير فتدبر ١٢

منه رحمه الله تعالى

222

مع الفعل لا قبله و ذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

فالزم هؤلاء الاشاعرة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه اي على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامه والحق انه اي الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا في زمان التكليف والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

قوله على ابي الحسن الاشعري اي الزموه على ابي الحسن مع انه لم يصرح به وانما صرح بجواز التكليف بالممتنع لذاته كما تقرر ... منه

قوله قال السبكي ... ان الشيخ ابا الحسن الاشعري صرح بجوازه ... منه

قوله في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز هذا ١٢ منه رحمه الله تعالى

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي ليس بمقدور للعبد
فلا يلزم التكليف بالمحال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حيث
الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار الخلق
وفيه اي وفي الكسب كلام في علم الكلام لا نطول بذكره لكن ينبغي ان
يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب ايضا
عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال
والمجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال ثانيا لو لم يجز التكليف
بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع وقد وقع التكليف بالممتنع فان الله تعالى كلف
اباجهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم ومنه اي مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ان ابا جهل لا يصدقه
اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اي كلف الله تعالى
اباجهل بان يصدقه اي يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان
لا يصدقه اي لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اي التصديق بعدم التصديق
انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم
ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم
لعدم التصديق والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف
بعدم التصديق وهو تكليف بجمع النقيضين وجمع النقيضين ممتنع بالذات

فصح التكليف بالممتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوی فی شرح المنهاج
والامام فی المحصول وغيرهما فی غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله
تعالى يعني بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار
ابو جهل مامورا بان يصدقه فی انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع
بين الضدين والتاج الارموی فی الحاصل والبيضاوی فی المنهاج جعلاهما
نقيضين والسبب فی هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الى الايمان
وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
سياتی فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف
فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له والجواب من الدليل الثاني
ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق فی احكام الشرع المتعلقة
بافعالهم وعدم التصديق اي اخبار عدم تصديق ابي جهل المستفاد منه
اي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفاً بتصديق عدم التصديق ممنوع
ولما كان ان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى
فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب
عنه بقوله تعالى ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوی

225

في شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان حالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على ان الله تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين ووجه البطلان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلا بد ان يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن يسقط منه اي من ابي جهل التكليف بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثاب ويعاقب بذلك واذا علم ان الفعل لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا قرر الفناري والابهري في حاشيتي شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا غير مكلف في حال اذ له العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون مانعا فتامل ۱۲ منه رحمه ۲۲۶

المكلف به اولی بان لایکون مانعا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية

شرح المختصر لمیرزاجان موافقا لما في التفصيل وشرح المواقف في الجواب

عن الدليل الثاني انه اي ان اباجهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع

اي بجميع ما جاء به النبي صلی الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اي

على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاء به النبي صلی الله عليه وسلم فهو حق

من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم

التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اي على

سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجع ضمير كان اباجهل ويكون

خبره محذوفا اي اذا كان ابوجهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول

في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اي من ابي جهل

لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على

التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع

محال لانه اي الشان يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق

منه اي من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض

انه اي الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اي من ابي جهل

فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح فان مجيب

قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا عدم التصديق ...

عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان التكليف

انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به

ثم التصديق بالجميع ان الاجمال الخ ينبغي ان يكون منطبقا على التفصيل ان يكون النسبة ... ام لا فان كان فيتعلق اجمالا باحكام التفصيل التصديق بعدم التصديق ... اجمالا وتفصيلا ... عدم ... كان ...

٢٢٧

قوله فتدبر اذ لا يعلم تامل فانه دقيق ۱۲ منه رحمه الله تعالى

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالا فلا كان كذبا
فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض
ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في
غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص القاضي عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح
صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية
يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج السبكي في
جمع الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول والقاضي
عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه
عزي الى خويز منداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في
المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالقتل
لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات

قوله خلافا للحنفية الخ قيل الخلاف مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده رافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعية ودافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغيير عند ابي حنيفة والاول اوجه ان يقال

كالبيع وغيره فالاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد في التكليف بها

يعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي

ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويحل معهم في العقود والفسوخ كما يحل

معنا فذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع

مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام

وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اي من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية

كمشائخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما

اختلفوا اي وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في ان الكل

اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالاعتقاد اي كما

في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر

كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق

الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين

مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم

مكلفون بها فيعاقبون اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد

معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد

فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء

يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة واصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اي

استخرجوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من تحصل محمد فی المبسوط والدلیل قلنا فی تکلیف الکافر بالفروع اولاً انه لو صح تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک الفروع منه ای من الکافر اذا ادی لموافقة الامر ای موافقة هذا الاداء ما امر الله تعالی به موافقة الامر هی الصحة واللازم ای صحة تلک الفروع من الکافر اذا ادی باطل اتفاقاً بین النافی والمثبت کما نص علیه القاضی عضد فی شرح المختصر والتفتازانی فی شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انه منقوض بالجنب فانه مکلف بالصلوة والدلیل یجری فیه بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب فی حالة الجنابة لیست بصحیحة والحل انها ای صحة تلک الفروع بالشرط وهو الایمان کالمحدث فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة حاصله انه لا یلزم من صحة التکلیف حال الکفر الصحة حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور به مطلقاً هو الصحة بل الصحة انما هو الاتیان بالمامور به علی وجه کان مامورا به من هذا الوجه والاتیان بالمکلف به لا یوجب ان یکون علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوة حین الحدث ولا تصح الصلوة منه حین الحدث فلیس المراد انه مامور بفعله حالة کفره نعم تصح منه بان یؤمن ویفعلها کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف للتکلیف لا للایقاع بان کلف فی زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وهو قادر علی ازالة المانع والدلیل للنافی ثانیاً لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع لان الامکان شرط التکلیف ۲۳۳

فلا ينفك عنه والامتثال في الكافر ليس بممكن لان امكان الامتثال اما ان يكون في
حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتثال لان النية
في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج
لان ثمرة الامتثال استحقاق الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر
بالاتفاق وكذلك بعده اي بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر
اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
من الذنوب والجنايات فسقط الامر عنه والامتثال فرع الامر قلنا في
جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلا كالمحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله
امتناع الامتثال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر
فكيف امتناع الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر
اي مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اي ضرورة بشرط وصف الموضوع
لانه يرجع الى قولك الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة
الشرطية اي الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال
بشرط الكفر لا ينافي الامكان الذاتي اي الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
كامكان ايجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
ويحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لامكن الامتثال به لا يمكن الامتثال به

في الكفر والا يلزم اجتماع النقيضين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
تحصيل الحاصل والدليل للنافي ثالثًا لو صح تكليف الكافر بالفروع لكانت
الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب
القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلوب
لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يمكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء
ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافي والمثبت قلنا
في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر ووجوب القضاء وكذلك
بين كونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب اي يقطع
ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اي الاسلام كانه قضاء عن
الكل اي كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء
عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام اذ الاسلام قد هدر فعل
المعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء بامر جديد غير امر الاداء
والامر الجديد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجوب القضاء على
الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف له العذاب وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين اي لم نؤد الزكوة فلو لم يكونوا مكلفين بالفروع
لما اوعدهم الله على تركها والآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم منها قوله تعالى

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمومنين
ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة و
ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة
ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا
قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا
الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من
ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان
المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى
السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل
اى في كل الايات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
كناية عن نفي الاسلام نفيا للشيء بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان
والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة
اعتقاد حقيتها او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
وغير ذلك من التاويلات في بواقي الايات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون
ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين
الاية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة

٢٣٣ بعد حصول الشرط كالاستطاعة في الحج الى غير ذلك ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجاب بان ذلک یجب ان یکون صدقا لانہ لو کان کذبا لبین کذبہم مع انہ
تعالی ما بین کذبہم **مسئلۃ لا تکلیف الا بالفعل** لا بالعدم
قالہ اکثر المتکلمین خلافا لکثیر من المعتزلۃ منہم ابو ہاشم فانہم قائلون
بالتکلیف بنفی الفعل ایضا کما فی النہی نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وابن امیر الحاج فی التقریر وغیرہم فی غیرہا
وھو ای الفعل فی النہی کف النفس ای انتہاؤہا عن الفعل المنہی عنہ
قالہ التاج السبکی فی جمع الجوامع وفاقا لوالدہ التقی السبکی وابن الحاجب
فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقیل الفعل ہو فعل الضد کما
نص علیہ البیضاوی فی المنہاج واقرہ الاسنوی فی شرحہ حیث قال
المطلوب بالنہی ہو الذی تعلق النہی بہ انما ہو فعل ضد المنہی عنہ فاذا قال
لا تتحرک معناہ اسکن وعند ابی ہاشم والغزالی ہو ان لا یفعل وہو عدم الحرکۃ
فی ہذا المثال انتہی یعنی عند ابی ہاشم والغزالی المکلف بہ فی النہی الانتفاء وعدم
الفعل لا الفعل وذکر المحلی فی شرح جمع الجوامع فاذا قیل لا تتحرک فالمطلوب
منہ علی الاول الانتہاء عن التحرک الحاصل بفعل ضدہ وعلی الثانی فعل
ضدہ بعض السکون وعلی الثالث انتفاء التحرک ولما کان النزاع یرجع الی
ان العدم ہل یصلح لتعلق التکلیف ام لا وکان مبناہ ان العدم مقدور ام لا
اراد ان یبین ہذا المعنی بحیث تنکشف المسئلۃ انکشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد فی عدم الفعل لعدم المشیۃ اذ علۃ وجود الفعل ہی المشیۃ فعدم
المشیۃ علۃ لعدم الفعل فان علۃ العدم عدم علۃ الوجود والمشیۃ

قولہ کف النفس الخ وما فی التحریر ان کون الفعل فی النہی کف یستلزم سبق الداعیۃ فلا تکلیف قبلہا یتم الفقیہ نظرا لان العدم م ۲۳۷

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون
مناطا للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل المشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب
عليه اي على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اي عدم لا شيء محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى
ان اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود لعدم اصلي ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اي لاجل ان العدم لم يكن

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة

بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففرعوا الترك الذى هو

الفعل على المشيئة دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل

فلم يفرعوا العدم على المشيئة اى عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل

ففرعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى

طرف النفى اثر انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح

بما حصله انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء

لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان

الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى

وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً ٢٣٦

فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشيئة وليس كذلك

بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على

ما هو مصرح فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير

منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة

اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى

الاختيار والا ثبتا فى الايجاب فالاصوب ان يقول انا لا نفسر القادر بالذى

ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل

بالذى يصح منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء

او لم يشاء لم يفعل شيئا لا انه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضي عنده لم يشاء فلم يفعل اى لم يشاء الفعل
وشاء عدمه فلم يفعل لا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجردا انه
لم يشاء فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل
وليس اثرا للقدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزاجان واما ما قيل
عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثرا مجردا انه لم يشاء فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث لو شاء فعل فيخرج
مالم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية
على ان كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل
المعترض انه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث
ذكره قيدا لترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قال

۲۴۷

في حاشية شرح المختصر لميرزاجان في الرد على كون الكف مطلوبا في النهي
بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكف ففي حين الغفلة عن الفعل الحرام المنهي عنه
بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم فوات الواجب وهو الكف
اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يلزم ترك الواجب مع انه ليس كذلك
عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزاجان ان وجوب
كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اثم
وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذی تترتب علیہ الثواب لا یکون الا بالاتیان بالمقدور ای بالفعل المقدور وھو ای المقدور الفعل فی الامر والکف فی النھی واما عدم الامتثال الموجب للعصیان فیکون لعدم اتیان المقدور کما فی ترک الواجب فان عدم الامتثال فیہ لعدم اتیان الواجب المقدور الذی کان المکلف قادرا علیہ و یکون عدم الامتثال تارۃ لفعل المقدور اذا کان المقدور شرا و عدمہ خیرا کما فی فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات فلعدمہ ای لکون ھذا العدم عدما لا دخل لہ ای لھذا العدم فی شیئ من الثواب والعقاب والامتثال و عدمہ واذ تمھد ھذا فلا یرد ما قیل فی حاشیۃ شرح المختصر میرزاجان لو لم یکن عدم الفعل مقدورا لم یترتب الاثم فی ترک الواجب ای عدم اتیانہ الا بالکف عنہ ای عن الواجب والعزم علی ترکہ فیلزم ان لا یاثم من ترک الواجب بلا کف نفسہ عنہ لان الملازمۃ بین عدم مقدوریۃ عدم الفعل و بین عدم ترتب الاثم بترک الواجب ممنوعۃ فان الاثم قد یکون لعدم اتیان المقدور اذا کان المقدور واجبا وان لم یکن العدم فی نفسہ مقدورا والمعتزلۃ القائلون بکون التکلیف فی النھی بالعدم لا بالفعل منھم ابو ہاشم قالوا مستدلا علی قولھم ان من دعی الی الزنا فلم یفعل الزنا یمدح عند العقلاء علی انہ لم یزن من غیر ان یخطر ببال العقلاء او ببال المدعو الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ینسب المدح الی فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا

۲۳۸

ممنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اي عن الزنا والكف فعل العبد هذا اي خذ هذا
مسئلة نسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف
قبل الفعل بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعري
نصا ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل والتكليف
الا بالقدرة وهو اي نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف
لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان
اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافرا وقبل الايمان لا تكليف به
هو سخيف وايضا يلزم منه نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار
الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور او لا انه مكلف بهذا الفعل
ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اي كون هذا المذهب
المنسوب الى الاشعري غلطا بالضرورة قد تبعه اي هذا المذهب
جماعة من الناس منهم اي من تلك الجماعة صاحب المنهاج
موافقا لما قاله الامام في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما
يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل
هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك
النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق وذكر
الاسنوي في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى
سبب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

ان جعلتم السابق اعلاما یلزمه دخول الخلف فی خبر الله تعالی علی تقدیر ان
الشخص لا یفعل لانه اذا لم یفعل لا یکون مامورا لکونه انما یصیر مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فیکون الاخبار بحصول
الامر غیر مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا علی ان المامور یجب ان یعلم
کونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان کان مطابقا فهو مامور قبلها وان
لم یکن مطابقا فیلزم ان لا یکون عالما بذلک الرابع ان امام الحرمین وغیره
صرحوا بان الاشعری لم ینص علی جواز تکلیف ما لا یطاق وانما اخذ من
قاعدتین احدهما ان القدرة مع الفعل کما سیاتی بیانه والثانیة ان
التکلیف قبل الفعل فعلنا ان المذکور ههنا عکس مذهب الاشعری
الخامس ان الامام فی المحصول لما قرر جواز التکلیف بما لا یطاق استدل
علیه بوجوه منها ان التکلیف قبل الفعل بدلیل تکلیف الکافر بالایمان والقدرة
غیر موجودة قبل الفعل وذلک تکلیف بما لا یطاق وذکر نحوه فی المنتخب و
هو مناقض لما ذکره ههنا قال القرافی فی شرح المحصول وهذه المسئلة من
اغمض مسائل اصول الفقه ولله در الامام ای امام الحرمین حیث
قال فی البرهان والذاهب الی ان التکلیف عند الفعل مذهب لا یرتضیه
ای هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الآمدی فی کتابه الاحکام التکلیف
ثابت قبله ای قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا یقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو کان مکلفا قبل الفعل لکان مکلفا بما لا قدرة علیه وهو
محال لانا نقول لا یحتج بهذا علی المعتزلة فانهم یقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول
هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان ٢٤١
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لاشك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويتضح هذه المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر تحقق في الحال بشرط بقاء المامور
قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح
ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضي
ابوبكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح
بهذه المسئلة انه يصح ان يوصل الان بالفعل في ثاني الحال وينقطع التكليف
بعده اي بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل
بل هو اي التكليف باق حال حدوثه اي حدوث الفعل لا ينقطع
قال به اي ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري
وهو اي ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
باطل لانه اي هذا القول كما نقول اي كقولنا بان الطلب باق
حين وجود المطلوب وهو اي بقاء الطلب حين وجود المطلوب
كما ترى انه باطل لان الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
كيف يبقى الطلب وهذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء
فتنتفي فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان
تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو محال ولانه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور
عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال
التفتازاني في شرح الشرح واما ما ذكر في امتناع بقاء تنجيز التكليف

حاشية (بخط اليد في الهامش):

٢٤٥
قوله الطلب باق حين وجود المطلوب قال ابن الحاجب وان اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فظاهره ان في شرح الشرح وجه ابن الهمام ان هذا مغالطة فان المراد بايجاد الموجود وجود
٢٤٢
سابق للموجود ليس بمحال انما المحال الايجاد وانشاء الوجود للموجود الا المحصل انه ليس ... التكليف ... رحمه الله تعالى

حال حدوث الفعل من انه تکلیف بایجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الایجاد انتهی واجاب الابهری فی حاشیة شرح المختصر عما اورده التفتازانی بقوله ضمیر هو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب یستدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیه ان ایجاد الموجود انما یکون محالا لو کان التاثیر سابقا علی الاثر کما هو مذهب المعتزلة اما اذا کان التاثیر عین الاثر فی الخارج او مقرونا له فلا کما صرح به فی الموقف انتهی واجاب الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر عنه بقوله اقول جعل ضمیر هو فی قوله وهو محال راجعا الی الایجاد ولک ان ترجعه الی التکلیف ووجهه ان التکلیف طلب والطلب یستدعی مطلوبا غیر حاصل وقت الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حین الطلب محال وان امکن وجوده بهذا الایجاد ویمکن ارجاعه الی ایجاد الموجود وتوجیهه بان یقال لو کان التکلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثه وهو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد قبل هذا الایجاد وهو زمان التکلیف والطلب فظهر ان ما اورد رحمه الله بالمغلطة ناشیة مما ذکر الشارح المحقق فتفکر انتهی وانت تعلم ان ایراد التفتازانی علی کلام الشارح رحمه الله وفی کلام الشارح رحمه الله لا احتمال لان یرجع ضمیر هو فی قوله هو محال الی التکلیف بل ایجاد الموجود متعین للمرجع وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر و

۲۴۳

اما ما یقال لتصحیح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث ہو

مجموع وھو ای ذلک المجموع انما یحدث شیئا فشیئا علی

التدریج وما لم یحصل بالتمام لم ینقطع التکلیف فیلزم مقارنته

ای مقارنة التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا یلزم طلب الموجود

لان المجموع انما یوجد اذا وجد الجزء الاخیر فالم یوجد الجزء الاخیر لم یوجد المجموع

فمع انہ ای ان ہذا القول لا یتم فی الآنیات وہی الامور الموجودة

فی الآن الذی ہو طرف الزمان الغیر المنقسم اصلا فانہا لا یحدث شیئا فشیئا

فلیس لہا الا ان الحدوث فلو بقی التکلیف حال حدوثہا یلزم طلب الموجود

فلا یتم قول الاشعری الا فی امور لا تکون آنیات صرفة فاسد فسادا ظاہرا

لان الفعل اذا کان ممتدا ذا اجزاء وقسم الی الاجزاء کان الطلب

المتعلق بہ ای بذلک الفعل منحلا الی الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و

کل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فیتعلق جزء من الطلب بجزء من

الفعل وکل جزء منہ ای من الفعل مسبوق بجزء من الطلب

فکل جزء من الطلب یکون سابقا علی حدوث جزء من الفعل واما الطلب

المتعلق بالمجموع فینقطع قبل الجزء الاخیر ولا یکون مقارنا لحدوثہ الذی

ہو فی آن حدوث المجموع وینبغی ان یعلم ان قولہ فمع انہ لا یتم فی الآنیات

مدرج فیما ذکرہ الفاضل میرزا جان ولیس من کلامہ والاشاعرة

الذاہبون الی بقاء التکلیف حال حدوث الفعل قالوا فی الاستدلال

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اي حين حدوث
الفعل لانه اي لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة
فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
فيصح التكليف به اي بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع
حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا في رد
هذا الاستدلال لا نسلم انه اي الفعل اثرها اي اثر القدرة فانه
اي الشان لا تاثير للقدرة الحادثة في الفعل عندكم اي عند
الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة في فعل العبد
واذا لم يكن الفعل اثر القدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة
بناء على التاثير الصوري المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اي كون
الفعل اثر القدرة يستلزم المقدورية اي مقدورية الفعل
حين حدوثه فانه اي فان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما
لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر القدرة واستلزام كونه اثرا
للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع
من صحة التكليف الا ذلك اي عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
لزوم طلب المطلوب الموجود **مسئلة** القدرة شرط التكليف
اتفاق بين اهل السنة واكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل

قوله اذ لا مانع الا عدم القدرة لا يقال لو كان عدم القدرة مانعا لزم ان لا يصح التكليف بالفعل عند الاشعري قبل الفعل لانه عنده انما توجد معه لانا نقول المانع عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل فلا وجود للمانع ١٢ منه رح

٢٤٥

عندهم عقلا ولهذا جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة وبهذا قدحوا في دليل قدم العالم كما بين في موضعه ١٢ منه رحمه الله تعالى

الفعل عندنا اى عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم اصول الدين والقاضى عضد فى المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد فى شرح المواقف وموجودة معه اى مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرى والدليل لنا اى للماتريدية اولا انها اى القدرة شرط الفعل اختيارا اى شرط الفعل الاختيارى وهو اى الشرط يوجد قبل المشروط بالزمان فالقدرة قبله قد يقال لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافى المعية الزمانية التى هى مذهب الاشعرى قال استاذ الاستاذ فى الشرح لعل هذا مبنى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما و الدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت معه اى مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله اى قبل الايمان حين الكفر لانه اى الايمان غير مقدور له اى للكافر فى تلك الحالة اى فى حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان فى حالة الكفر واذا كان الايمان غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة
بان شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو اي
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا
للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة
الكافر لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط
التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه
ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب
صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر
من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان
لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر وعندنا اي الماتريدية
كالساكن اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن
وعندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادران على
الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وان كان المانع في الاول عدم الارادة
وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله
ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اي ليس الكافر عند الماتريدية
كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر
غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه
وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا
كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
ضرورية اى بديهية وانكار هو تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع
كالكافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً
الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدوراً و
الاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا فى الاستدلال
على مذهبهم اولا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق
بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام فى المحصول والمنتخب اثناء

الاستدلال على التكليف بالايطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض
بقدرة الباري تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اي
وان لم يكن منقوضا بقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل
بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم
فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب
بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
والايجاد له فلا يستدعي وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف لنفسه
علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وثانيا في
الاستدلال ثانيا انها اي القدرة عرض وهو اي العرض لا يبقى
زمانين كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
والنظام والكعبي من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه
ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين
في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لم يقم عليه دليل نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اي عدم بقاء العرض زمانين

٢٤٩

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي تتقدم بتقدمها لبقاءها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري تعالى وايضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح الاستاذ الاستاذ وغيره من الشروح

فرع

للمسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت آخرا بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا الخ بان يكون نسبتهما الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد وثانيا بضد آخر بل كل قدرة مختصة بضد ۲۵۰

الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور
احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابي هاشم من المعتزلة
متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق
بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في ۲۵۱
متعلقات الاخرى لعدم التمكن من منبع الحس وافعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيها معا دون القدرة العضوية فانها
تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرازي في المباحث المشرقية
بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التاثير فلذلک حکم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلک قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها
بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذکره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين
لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة
فکيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة بشرائط التاثير
الا ان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل
المقدور عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة
في التکليف الى مُمَکِّنة بصيغة اسم الفاعل من التمکين مفسرة
بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممکنة بسلامة
والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممکنة ادنى ما يتمکن به المامور من
اداء المامور به بدنيا کان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الالات
وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة
في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممکنة مع انه
قد يتمکن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة کثيرا لکن
لا يتمکن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية
انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل التمکن على العادي في جنس المکلفين وقدرة البعض
على المشي کعدم تضرر بعض بالصوم في السفر والى مُيَسِّرة بصيغة اسم فاعل
من التيسير فاضلة اي زائدة عليها اي الممکنة بزيادة صحة اسباب التيسير
فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممکنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو تفسير منه آه لانها ادنى ما يتمکن به المامور من اداء المامور به بدنيا کان او ماليا والشک ان سلامة الالات وصحة الاسباب لازمة لها ودليل لوجودها فافهم

باليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس
في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى اي القدرة
الممكنة انكان الفعل بها اي بهذه القدرة مع العزم اي مع ارادة الفعل
غالبا على الظن كوقت الصلوة قبل التضيق فلو وجب على القادر الاداء
للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اي عين ذلك الفعل لا خلفه
فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلا او نسيها حتى
انقضى وقت ادائها لم ياثم ووجب القضاء انكان له اي لهذا الواجب
خلف والا اي وان لم يكن خلف كصلوة العيدين مثلا فلا قضاء ولا
اثم وان قصر بتفويت الواجب بان جاء وقت الصلوة مثلا ولم يؤدها ٢٥٣
عمدا من غير نوم ولا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقا سواء كان
لهذا الواجب خلف اولا ويجب القضاء مع الاثم انكان له خلف وان لم يكن
الفعل بها مع العزم غالبا على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل
ليترتب القضاء اي ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
عند المحققين كذا في التقرير كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث
لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزء
الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا
لادائها بل لقضائها وهذا مذهب جمهور الحنفية خلافا لزفر فانه يقول ان
قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لاعتبار

اى لاعتبار زفر فى وجوب القضاء الاهلية قلد ما يحتمله الاداء اى فى
مقدار الوقت الذى يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده
وفى التحديد لابن الهمام استند لا الا على مذهب جمهور الحنفية ورد الا
على زفر لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى
الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل
كل جزء يتوهم معه انه ليس اخرا فاى جزء كان منه سلامة الات الفعل يجب
عنده التكليف اقول رد المافى التحرير يلزم ما فى التحرير ان لا نقطع بالتضيق
اى بكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد والحال انه قد يقطع
التضيق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
فعدم القطع بالتضيق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم
يستلزم لبطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضيق و
ومنع الضرورة فاى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية الكائنة
على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضيق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس
والامتداد فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهيئة
والا فلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل
ولا بالشرع بل النقل يجوز السكون ولطور الحركة فى كل لمحة وايضا اقول فى الرد
الامتداد باذدياد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضيق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
الازدياد لم يبق الاخير اخيرا او الامتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

۲۵۴

لا بالازدياد وجزء آخر اعلیه فیلزم بطلان القول بالجزء الذی لا یتجزی
لانه قد امتد وانقسم وہم مصرحون بتألف الوقت من الاجزاء التی لا تتجزی
ویرد علیہا فانختار ان الامتداد بالازدیاد واما قوله لا نزاع فیه ان اراد
انه لا نزاع فی الاتساع الوقوعی فسلم لکن لا یلزم من امکان الامتداد
بالازدیاد الامکان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع
فی الاتساع الامکانی فممنوع فان الکلام فی الجزء الاخیر المظنون لا المجزوم عدم
بقاء الاخیر اخیرا بعد الازدیاد ولا یضر لکونه اخیرا باعتبار الظن قبل الازدیاد و
ایضاً اقول فی الرد المناط للتکلیف ہو الاخیر الواقعی من الوقت
لا الاخیر العلمی الذی یقطع انه اخیر وان لم یوجد فی الواقع ویرد علیه
انا لا نسلم ان المناط ہو الاخیر الواقعی لا العلمی کیف والتکلیف عندنا قبل الوقوع
وعند الوقوع لا وجود للتکلیف وفیه ما فیه من ان قبلیة التکلیف عن وقوع
الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فنا لا ولی ان یقال فی
توجیه کلام جمہور الحنفیة لا قطع بانقضاء الاخیر من الوقت لامکان
البقاء للاخیر فیتسع الواجب فیه ولما کان یرد ان البقاء لا ینفع لان الظاہر
یحکم بان الفعل الممتد کیف یسعه الجزء الاخیر اذ انطباق الکبیر کالصلوة علی
الصغیر کالجزء الاخیر من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق
الکبیر علی مثل ہذا الصغیر ربما یمنع مستندا بان مراتب السرعة
غیر واقفة عند حد وہذا البیان کله حدل لا تحقیق فانه لا یلزم من البیان
الامکان العادی الذی بالنظر الی قدرة المکلف وہو الشرط فی التکلیف سمعاً

قال الاول ان یقال الخ
ان قیل ان وہم العقود والاول
بان بعد قبل القطع بالضیق
قوع القطع بالعجز والاخیر
لا القطع انقضائه ولذلک
سلمان ذلک القطع بحاربة
لا اخیر فیکمل ۱۲ منه رح

۲۵۵

قوله ربما یمنع الخ
ہذا المنع ما ذکره الفلاسفة
فی الحرکة السریعة والبطیئة
مع ان البطوء لیس لتخلل
السکنات ان الزمان لا یجد
منطبق علیہا فتفکر ۱۲
منه رح

والحق فی تقریر الکلام لتوجیه قول جمہور الحنفیۃ القول بترتب القضاء علی
نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فی النائم الی مضی وقت الصلوۃ و
حاصلہ علی ما ذکرہ نظام الملۃ والدین فی الشرح ان القضاء مبناہ اصل الوجوب
وہو لا یقتضی القدرۃ کما فی النائم والمغمی علیہ فالجزء الاخیر فیہ تجب الصلوۃ
ما حصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحکم الی القضاء او علی وجوب
جزء من الاداء کما فی النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما
وجب قضاؤہ صیانۃ لما وجب علیہ بعد الشروع وہو الجزء المؤدی وکذا
فی الجزء الاخیر من الوقت وان لم یجب فیہ اداء الفعل بتمامہ لعدم سعتہ
لکن یجب فیہ جزء من الواجب واذا لم یات بجزء من الواجب فیجب
علیہ القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب فی النفل بالشروع وہہنا
قبلہ فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ لا دلیل علی وجوب جزء من الواجب
لان الشرع انما امرنا بالکل واما القدرۃ الثانیۃ وہی القدرۃ المیسرۃ
التی یوجب لیسر الاداء علی العبد ما ثبت الامکان بالقدرۃ الممکنۃ فیتعلق
بہا ای بہذہ القدرۃ الوجوب ویشترط لبقاء ہذہ القدرۃ لبقاء الواجب
فما دامت القدرۃ باقیۃ یبقی الوجوب واذا فاتت ہذہ القدرۃ سقط
الواجب عن الذمۃ ولم یبق واجبا بخلاف الممکنۃ اذ لفواتہا لا یسقط الواجب
عن الذمۃ فان فعل سقط الاثم وان لم یقدر اصلا بقی الذمۃ مشغولۃ و
یواخذ فی الآخر ولذا حکموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلۃ فانہا قدرۃ
ممکنۃ وکذا لا تسقط صدقۃ الفطر لفوات المال فان النصاب فیہا قدرۃ ممکنۃ

اذ لا اعتبار الامن الغنی کذا فی شرح اوستاذ الاوستاذ و ذکر التفتازانی
فی التلویح ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطاً للتمکن من الفعل واحداثه کانت
شرطاً محضاً لیس فیه معنی العلة فلم یشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود
ولبشر الوجود لایلزم ان یکون شرطا للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة
الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة لکن بصفة
العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فیشترط دوامها نظراً الی معنی
العلیة لان هذه العلة مما لایمکن بقاء الحکم بدونها اذ لایتصور الیسر بدون القدرة
المیسرة والواجب لایبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة فلهذا
شرط لبقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان ظاهر النظر یقتضی ان یکون الامر
بالعکس اذ الفعل لایتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر انتهی کالزکوة
فانها واجبة بالقدرة المیسرة فانه ای المال المودی فی الزکوة شیٔ قلیل
من کثیر لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتین مرة بعد الحول ولهذا
ای لکون وجوب الزکوة بالقدرة المیسرة سقط وجوب الزکوة بالهلاک
ای هلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوة بعد الحول
ولم یؤد حتی هلک المال لم یبق الوجوب لعدم بقاء القدرة المیسرة خلافا للشافعی
واما اذا لم یتمکن بان هلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل ففی
صورة الاستهلاک بان ینفق المال فی حاجته او یلقیه فی البحر قد انتفت القدرة
المیسرة فینبغی ان لایجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة المیسرة انما کان

نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي ورد الما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لتوجه
التكليف لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد
السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه
بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء
يجب في النفس الآخر من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة
غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالترك اي بترك القضاء بلا عذر

٢٥٩

مجوز للترک فمن فات عنه الصلوة مثلا فترک قضاءها الی آخر وقت
العمر بلا عذر بناء علی ان القضاء موسع ینبغی ان لا یاثم لان الوقت
الآخر وقت ضیق لا یسع الفعل فیه فقد فاتت القدرة فالقضاء غیر واجب وترک غیر الواجب
لا یفضی الی الاثم وقد اجمعوا علی التاثیم ای تاثیم التارک للقضاء
بعد ما فات عنه الاداء ولا یخفی علیک ان القدرة الممکنة للقضاء عند
المشارطین لیست بشرط للقضاء فی جمیع اوقات القضاء بل فی بعض
اوقاته وقد تحققت فی صورة الترک بلا عذر فالتاثیم لتحقق تمرد متجدد
ثم کان یرد علی عدم اشتراط القدرة للقضاء انه یفضی الی تکلیف ما لیس
فی وسع العبد وقد قال الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها اجاب
بقوله فیخص لا یکلف الآیة بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص
قضاء الصوم کقوله تعالی فعدة من ایام اخر وقضاء الصلوة
کقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان
تلک النصوص شاملة للقادر وغیره اقول فی رد هذا الدلیل اذا
وجب الواجب کالصلوة فی الجزء الاخیر من الوقت بان صار
اهلا فیه فالاداء غیر مقدور له وعدمت القدرة فی القضاء بان مات
قبل القضاء فالتاثیم لازم علی مذهب الحنفیة وهو مشکل لعدم
تقصیر المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له والتاثیم بترک الواجب انما یتفرع
علی التقصیر ولکون تاخیر القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثیم بالجائز
ویقال فی توجیه الاثم ان مدار الاثم علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء

لما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم تحقق وجوب الاداء لكن نفس
الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط وجوب
الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
الفعل في وقت ما ولم تحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله
وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب من وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان
يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه يقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون
والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية
شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

والمعلوم على الآخر في التحقيق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر المحقق
في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف
بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز ان يكون واردا
بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل
الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
فقد كلف بشيء وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول
الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا
اي على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب
لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب عنه ابن التلمساني ثم القرافي بان الامر
بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية ووافقنا في الاشتراط بعض
المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو منعدم
ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وفي البديع ووافقنا
اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج ان
القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري ههنا
قولان نقله ابن التلمساني وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اي وقوع الفعل منه اي من المكلف امتثالا اي لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اي لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال وهو اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به
اي بالطلب محال لانه اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اي علم ذلك المطلوب لان طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
طلب المحال محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف
ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض
من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رايهم ان طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
هذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل في
في قوله فتامل لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر
لميرزاجان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اي تكليف من لا فهم
بشرط عدم الفهم اي عدم فهمه محالا في زمان عدمه اي عدم
الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا فهم
في زمان عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب والامر
وكذا بالفعل المامور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
تصور الامتثال اولا ابتلاء فوجوده اي وجود التكليف بدونه
اي بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و
المحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت
عدم الفهم والمكان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف
على استحالة الفهم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب و
تحرير ابن الهمام وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح
تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغيرها
اذ لا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اي يتصور في البهائم الا عدم
الفهم وهو اي عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل
في شرح الشرح ان هذا اي عدم كون مانع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم معلوم
بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية
ميرزا جان لتزييف هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع
عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به
ولا نزاع في اشتراطه اي في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا يوجد
اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوي العقول فقياس البهائم على
ذوي العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في اشتراطه
بل فيه اي في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

٢٦٣

قوله في التحرير بان اللازم استحالة الامتثال وذلك لا يوجب استحالة التكليف اذ غايته تكليف المستحيل وما في شرح الشرح ان في تمام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظر فتأمل ١٢ منه رحمه

قوله نزاع ايضا او على ان الكلام في تعلق التكليف تنجيزا لا تعليقا كما في المعدوم والصبي فاستعداد الفهم مع عدم الفهم لا ينفع فتأمل ١٢ منه رحمه الله تعالى

الفہم للتکلیف ہم المجوزون للتکلیف بالمحال لا غیرہم وتکلیف من لا استعداد لہ
لیس با بعد من التکلیف بالمحال فہم لا یمنعون عن تجویز تکلیف من لا استعداد لہ
قال اوستاذ الاوستاذ فی الشرح ہذا غیر وارد فان ہذا القدر لا یکفی فی ثبوت
النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجیزین والا فلا وجہ لہ بل
الحق فی تزییف ہذا الاستدلال علی دابہم ای علی رای المجوزین للتکلیف
بالمحال منع بطلان التالی یعنی قولہ یصح تکلیف البہائم بانا لا نسلم
عدم صحۃ تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمۃ بشیء لیس ابعد من تکلیف
الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا ہذا فلا بعد عنہم ان یجوزوا
ذلک قال اوستاذ الاوستاذ فی الشرح واما علی ما ہو الحق فی الواقع
فلا مساغ للمنع فان بطلان التالی ضروری ومجمع علیہ علی ما نقلوا انہ لا نزاع
فیہ قال التقی السبکی فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیہ مذہبا ان من
لا یفہم الکلام لا قابلیۃ لہ کالبہائم فامتناع تکلیفہ مجمع علیہ علی ان عدم
استعدادہ ای عدم استعداد الفہم فی البہیمۃ مع تماثل الجواہر
کلہا انسانا کانت او بہیمۃ لان کلہا مولفۃ من جواہر فردۃ لا غیر والروح ایضا
جسم مولف منہا عند اکثرہم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانہ لا قصور من
جہۃ القابل کما عرفت وحکم الافراد المتماثلۃ واحد بمعنی ان کل ما یصح علی احد
یصح علی الآخر فلما تحقق الاستعداد فی الانسان تحقق فی البہیمۃ والصانع
ان کل شیء یخلقہ اللہ تعالی اختیارا لا ایجابا محل تامل فان
اللہ تعالی قادر علی کل ممکن وہو علی کل شیء قدیر فہو قادر علی ان یجعل البہیمۃ

۲۶۴

فاهمة ففي البهيمة استعداد الفهم فتامل (ع) اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي
هو الاستعداد العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع
عن التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلا والذاهبون
الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطا لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه
فلو طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا في حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه
فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان موليا مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو (ع) اي هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد
المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم
بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفا به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب ان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

ع قوله فتامل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي ١٢ منه رح

ع قوله وهو من ربط المسببات آه فالسكر غير التكليف لعدم الفهم الا انه يقع منه الطلاق بل لزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه اداء للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضا بان الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر

اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح مكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران وما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده وامته وغيرهما من البيع والاقرار وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المترتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لعدم الردة كالتزامه لها ولزوم الكفر

ليس كفر بل التزامه فلزوم الردة ليس برده بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه
تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فنعتبر طلاقك
وقتلك واتلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل انتهى
والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم
ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في
التنقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا الاستدلال
ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب
بل فيه اي في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب
في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اي الفهم في الجملة حده
اي حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ابي حنيفة
عدم التمييز اي زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
الارض من السماء في الحد اي في حد السكر الموجب للحد اي العقوبة المرتبة
على الشرب احتياطا اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم

قوله بل فيه دليل اه اي لا يدل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه رح

فيندرء به الحد كان مبناه اي مبنى الحد على الدرء اي الدفع حتى الامكان

اما في وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضاً عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد

بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان في

الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون

في آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة

حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله و معنى حتى تعلموا ما تقولون

حتى تيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى

الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم

مترادف فان فينا في السكر الفهم واذ كان معنى العلم اليقين فلا ينافي السكر مطلق

العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تاويل

فان العلم في اللغة اليقين الواقعي و لا مضائقة فيه لا تفسير فانه بالرأي حرام و

والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال التزموا

التاويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اي بان قوله

تعالى لا تقربوا الآية نهي عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهي

اذا ورد على امر هو واجب شرعاً وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى

غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا

للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهي الصاحي عن السكر و

اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعي و قد قيد انصرف النهي الى القيد

كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر

قوله بانه اي نهي الخ فمعنى الآية لا تشربوا الخمر فتقربوا الصلوة سكارى فانه تعالى انما هو من تناول السكر و بطلان الصلوة بل و منع لانه مطلوب الترك حال السكر فانه خلاف التقرير ان هذا التاويل بالعبد لانه و الخطاب توجه

٢٦٨

انتظار ... انتهاء ... الخطاب ... حالة السكر ... حال السكر ... [illegible]

فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى

لا تظلم فتموت ظالما هذا اى خذوا **مسئلة المعدوم**
اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة احسن
من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق
بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج
المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الآمدى
فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن
امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان
المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من
غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى
اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب
فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم
مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر بهذا اللفظ وذكر الآمدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب
القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه
لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

لنا اي للاشاعرة على مذهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف وإلا اي وان لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا في الازل لتوقفه اي التوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لا ينفك عن التكليف سواء كان التعلق من حقيقة التكليف وجزءا له كما يشعر به كلام ابن الحاجب في المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف في الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا لا ازليا وهو اي التكليف ازلي لان كلامه

تعالى ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قايما بذاته تعالى فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهي وخبر وغيرها والامر والنهي تكليف فيكون التكليف ازليا وقد اختلفت العلماء في الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرءه القاري خلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس

غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقي
عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها و
لا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة
وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل
بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه
الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر
في نفسه واحد ولكن مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول
للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة
والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون
الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم
لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي و
ذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من
المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف
الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره

وامر ونهي من غير حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
ما هو سفه وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
سامعا مامورا العمل به وينقله الى المامورين المتاخرين قلنا في جواب
هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التفتازاني في شرح المقاصد
والفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث
وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم
في الازل تنجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
واما لو كان الطلب ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود
فلا يلزم السفه والعبث كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اي
في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة
وبذلك الجواب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان ان
تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
وان الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر
والنهي وذلك اي اندفاع ما قيل لان الامتناع اي امتناع تحقق
التعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون
بالطلب تنجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق
العقلي الذي هو المراد وتحقق في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق
في الخارج فيكفي له اي للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة
الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف

والكلام اللفظي فيه تجويز التكليف فكيف يصح تصريحهم بان النفسي مدلول اللفظي
قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان في رد استدلال الذاهبين الى ان
المعدوم ليس بمكلف السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي
عندهم اي عند الاشاعرة من قبيل الصفات اي الذاتية لا من صفات
الافعال فلا يتصف الكلام النفسي بهما اي بالسفه والعبث اقول في جواب
هذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفه والعبث بل بعض الصفات
ايضا تتصف بها كيف والامر طلب اي طلب الفعل من المامور والطلب
يتصف بهما اي بالسفه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
النفسي لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر
ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب
والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد قال
بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار نقله
الامام في المحصول والمنتخب سباعن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل
فتبعه البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة
السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول
هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والامر
لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره

وهو محال انه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
متقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لتوافقهم لكني
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب اي عبد الله مستخلصاً طالباً للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امراً او
نهياً او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث
التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام
وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على
التعلقات الحادثة وبهذا يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه اي على مذهب عبد الله بن سعيد
من قدم الامر المشترك وحدوث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام
والكلام جنس لهذه الانواع ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما
فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن تقدم
المشترك مع حدوث الاقسام واجاب عبد الله بن سعيد عما اورد عليه
وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها

قوله ليس في الازل اعلم ان الاشاعرة كلهم متفقون على ان كلامه في الازل واحد لكن جمهورهم على ان ذلك الواحد باعتبار تعلقه لشيء على وجه مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امراً الى غير ذلك فهو في الازل متصف [illegible]

٢٧٧

[illegible] الاقسام [illegible] عبد الله بن سعيد [illegible] التعلقات [illegible] الازل [illegible] انه ليس متصفاً بشيء من الاقسام في الازل [illegible]

اى ان ہذہ الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان ہذہ الاقسام

انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق

الحادث فالكلام ليس بجنس لهذہ الاقسام بل ہو معروض لها بحسب التعلق

ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته

اقول فى رد ہذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر

بانا سلمنا ان ہذہ الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام الكلام

والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان

التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود

قسم ما بدون ہذہ العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون ہذہ العوارض

ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون

ہذہ العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض وهو اى

وجود قسم ما بدون ہذہ العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من

العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض

قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه

قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم ہو المشترك

لا قسم ما ہذا خلف اى خلاف لما فرضه من نصه القديم على المشترك فتدبر

لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض

وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم

بعد عروض العوارض ظاہر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثانى

فقوله نوع ما وجود ذاته لنفسه يعني ان القول بان العوارض والتعلق عروض العوارض بعد المقسم الى عبد الله ويمكن الفرق بينهما ان الاول باعتبار المعنى والثانى وبينه باعتبار العوارض العروض ويكون من حيث المقسم ہو حيث التقسيم التحقيق

منه

٢٧٥

ان الحيثية المقصود بہذہ التعليلية ترجع يكون كلا لا يعقل بوجوده بدون قسم ما فتامل ١٢

منه رحمه الله تعالى

التقسيم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وههنا التقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
الحادثة لا فى الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما فى الازل
قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشئ المتقسم بعد
عروض العوارض فى الازل بدون وجود الاقسام القول لوجود المقسم بدون قسم ما وايضا
لا يكون المعدوم حينئذ اى حين لكانت الاقسام عوارض الكلام لا انواعه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد اجاب المصنف
عنه فى الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعنى لعل ابن سعيد يلتزم عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اعتراض السفه
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا الكلام مستخلصا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على ازلية الكلام
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من شرح المواقف
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصر امرا ونهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
للكلام بفعل المكلف لعدمه فى الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا فى الاستدلال على مذهبهم

تانيا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال لانه

يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام

الكلام باعتبار التعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان

الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فاقسام الكلام

غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير

المتناهية وقدم لبعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم

الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام

لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد

بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى

صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم

والقدرة صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا

تعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرها

والافراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف

الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور

الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية

الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا

اي خذ هذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت

شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت

لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر

٢٧٧

٣ قوله كالعلم والقدرة في تشبيه الكلام قديما بالقدرة ايماء الى جواب ما قالوا لو كان كالعلم لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم ان ... والجواب ان الشئ الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة كذا في المواقف ١٢ منه رحمه الله تعالى

٤ قوله شرائط وجوبه يعني ان النزاع في شروط الوقوع الذي لم يكن شرطا لوجوب الفعل ... التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب وذلك ظاهر ١٢ منه رحمه الله تعالى ١٢

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
اي عند دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل ام لا
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين لنص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام الحرمين
وفي صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة
ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها
قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من ان جهل
الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة متناولة
لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا ينفي صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور انتهى
كذا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كل ما لا يقع من المكلف قبل انتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

قوله قال الجمهور يصح خلافا للمعتزلة والامام اي الرازي واستبعد هذا الخلاف من الامام الحرمين وقال السبكي ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتعلق بالذي ينتهي الى قدرتين الاطلاق التكليف لها وجوه والتمييز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما يتعلق بالعبد

۲۷۸

تحقيق علم السيد بانتفاء شرط الفعل ... لامر سيدنا ... الايجاب ... بالاشتراط ... الاجماع على ... لامر ... الاجماع ... قوله الاجماع ... على صحة ...

امامستنده الی ارادة الله تعالی القدیمة او ارادة العبد الحادثة کذا قال الفاضل

میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر وذکر الابهری فی حاشیة شرح المختصر

وقوع الفعل الاختیاری للعبد عندنا مشروط بالارادة القدیمة وهی ارادة الله

الله تعالی لان مالم یشاء لم یکن وبالارادة الحادثة وهی ارادة العبد والالم یکن

اختیاریا وعند المعتزلة لیس مشروطاً بالارادة القدیمة لانهم قالوا وقوع

الطاعات من العاصی مراد الله تعالی مع انتفائه ووقوع المعاصی منه لیس

مراداً له تعالی مع تحققه انتهی وقال التفتازانی فی شرح الشرح یعنی لاخلاف

فی ان الفعل المکلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فی انه ارادة الله

او ارادة العبد وما ذهب الیه العلامة یعنی قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر

٢٧٩ من ان المراد ارادة الله تعالی قدیمة کانت او حادثة علی اختلاف القولین فبعید انتهی

والله تعالی عالم بکل شئ فعالم بانتفاء الارادة التی هی شرط وقوعه وهی صحة

التکلیف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع علی صحة التکلیف بما علم الله عدم

انتفاء شرط وقوعه فحکایة الخلاف بین الجمهور وبین المعتزلة وامام الحرمین

ههنا مناقضة لما نقلوا سابقاً من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع

بالنظر الی الامکان الذاتی والصحة دون الوقوع کما یدل علیه کلام بعض

المحققین یعنی القاضی عضد عند نقل الاجماع حیث قال فی شرح المختصر

والاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله تعالی انه لایقع وان ظن قوم انه

ای التکلیف المذکور ممتنع لغیره فانه یدل علی ان الاجماع علی الامکان الذاتی

لا علی الوقوع والالم یصح مع ظن قوم الامتناع بالغیر فالخلاف ههنا

ای فیما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقتہ فی الوقوع ای فی وقوع التکلیف بہ

بعد الاتفاق والاجماع علی الصحۃ ای صحۃ التکلیف بہ وامکانہ صحۃ ذاتیۃ

وامکانا ذاتیا فالمراد بالصحۃ فی قولہ ہل یصح التکلیف بہ الوقوع وفی مسئلۃ الاجماع

الامکان الذاتی ولایخفی علیک ان ہذا الجواب لایساعدہ کلام القوم فان الاسنوی

صرح فی شرح المنہاج ان التکلیف بما علم اللہ تعالی انہ لایقع جائز وواقع اتفاقا

والتفتازانی قال فی شرح الشرح بالترقی علی قول القاضی عضد والاجماع منعقد

علی صحتہ بل علی وقوعہ فکیف یصح قولہ الاجماع بالنظر الی الامکان الذاتی و

ولالۃ کلام بعض المحققین علیہ ممنوعۃ کیف والظاہر ان ضمیر انہ فی قولہ وان ظن

قوم انہ ممتنع لغیرہ انتہی راجع الی ما علم اللہ تعالی لاالی التکلیف ومنشاء غلط

المصنف ارجاع ضمیر انہ الی التکلیف والحق فی دفع المناقضۃ التوفیق بین ٢٨٠

نقل الاجماع المذکور وحکایۃ ہذا الخلاف بما قال التقی السبکی فی شرح المنہاج

من ان ما علم انتفاء شرطہ علی قسمین الاول ما یتبادر الذہن الی فہمہ عین المطلق

التکلیف کالحیوۃ والتمیز وہذا ہو الذی خالف فیہ الامام والثانی ما لا یتبادر الیہ

کتعلق علم اللہ بان زید الایؤمن فان انتفاء ہذا التعلق شرط فی وجود ایمانہ

لکن السامع یقتضی بامکان ایمان زید غیر ناظر الی ہذا الشرط وہذا لایخالف فیہ

الامام ولاغیرہ وہو ما سبق نقل الاجماع علیہ والدلیل لنا علی مذہب الجمہور

من صحۃ التکلیف بالفعل المذکور لولم یصح التکلیف بالفعل الممکن الذی ثبت

شرائط وجوبہ وعلم الامر انتفاء شرط وقوعہ عند وقتہ لم یعلم احد من المکلفین

انہ ای ان ہذا المکلف مکلف قبل وقت الفعل یعنی لم یعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق
بقوله لم يعلم لجواز ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك
الفعل كالحيوة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر
بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بالشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل
وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله
اى قبل وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره المحقق السبكي
في شرح المنهاج وذلك اى الانكار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضي
ابو بكر الباقلاني ورواه ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب
اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا على
الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والعمرى بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلم المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
والد استاذ الاستاذ ظهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى
لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل
الاجماع بان التكليف او الوجوب تحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف مع علم
عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف لان ما عدم
شرطه اي ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح الشرح
غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامكان
شرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العادي
اي الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون بحيث يتاتى فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع
شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضي
عضد بان الذي اختلف في كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادي وليس بناء
الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر من انه الامكان
الذاتي كذا افاد الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فان عنيتم بالامكان
في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعي لا نسلم انتفاء اللازم اذ الامكان
الوقوعي ليس بشرط للتكليف وان عنيتم به الامكان العادي لا نسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا ينافي الامكان العادي اذ غايته عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اي الامكان العادي لا ينافي الامتناع
لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجهل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اي بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوما في الواقع ولا يعلمه الآمر فان عدم امكان الفعل الذي
عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الآمر عالما بعدم شرطه
كما في امر الله تعالى او جاهلا كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تاثير للعلم

الامر او جہلہ فی ذلک اذ لا دخل للعلم فی لا امکان و لا امتناع فانہ ای العلم
تابع للمعلوم ان کان المعلوم ممکنا یتعلق العلم بامکانہ و ان کان ممتنعا تعلق
العلم بامتناعہ بل عدم امکان الفعل لو کان انما کان لعدم الشرط فی الواقع اذ عند
عدم الشرط یمتنع وجود المشروط بل یجب عدمہ بسبب عدم الشرط فیلزم ان لا یصح
التکلیف بالفعل الذی جہل الامر انتفاء شرط وقوعہ وقد صح اتفاقا فانتقض
الدلیل و الذاہبون الی عدم صحۃ التکلیف بالفعل المذکور قالوا فی الاستدلال
علی مذہبہم ثانیاً بانہ لو صح التکلیف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطہ
صح التکلیف بہ مع علم المامور المکلف بانتفاء شرطہ لان المانع من عدم صحۃ
التکلیف بالفعل الذی علم المامور انتفاء شرطہ لا یتصور غیر عدم حصول الفعل
فی الواقع وعدم الحصول مشترک بین ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط و بین
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا یصلح مانعا اذ لو کان مانعا فی صورۃ علم المامور
لکان مانعا فی صورۃ علم الامر و فی صورۃ علم الامر لیس بمانع عندکم فلا یکون
مانعا فی صورۃ علم المامور و اللازم و ہو صحۃ التکلیف بالفعل مع علم المامور
بانتفاء شرطہ باطل اتفاقا اذ لا یصح التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرط الفعل بالاتفاق قلنا فی جواب ہذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من
التکلیف فی صورۃ علم المامور بانتفاء الشرط لیس الا ما ذکرتم من عدم الحصول
بل ہہنا مانع آخر و ہو انتفاء فائدہ التکلیف مع علم المامور بانتفاء الشرط
و ہو الابتلاء بخلاف ما اذا جہل المامور و علم الامر فانہ یمکنہ الفعل بوجود الشرط
بالنظر الی اعتقادہ امکان وجود الشرط فیصیر مطیعا و عاصیا بالعزم علی الفعل

والترك وبالبشر والكراهة له فحصل الابتلاء وبالجملة عدم التكليف في صورة علم
المامور بانتفاء الشرط لانتفاء الفائدة اي فائدة التكليف **مسئلة**
اسلام الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا
في التكليف وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل اسلام علي رضي الله
عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين
والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض
دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة
وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من
عشر سنين بل نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ
فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن
البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق
قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك وقد اخرج
الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على
دينه الا امرأته خديجة وهذا الغلام علي بن ابي طالب قال عفيف فرايتهم يصلون
فوددت اني اسلمت حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني ابن الهمام
وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلامنا
في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي
معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

٢٨٤

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار المجتهدين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولقائل ان يقول تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ودلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثمه حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليها سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية نص تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوي
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الحلواني ومن وافقهم بثبوت اصل وجوب الايمان ٢٨٥
عليه اي على الصبي بسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية الباري تعالى النفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم بل باسبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام اداء الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم لا وجوب الاداء اي ثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشاء قول استاذ الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس

الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم

الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء

بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان

وقع الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل

اصلاً فلا يجب على الصبي العاقل تجديده كا تجديد اسلامه حال كونه بالغاً

كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة

بعد السبب الوجوب فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب

وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه

قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل ٢٨٦

الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام علي رضي كما عرفت فالصبي

يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ

بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط

بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرءة الصبي وهو

باباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكره التفتازاني في التلويح ونفاه

اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص عليه

ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي

ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم

اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و
الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى
الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوة الجمعة فى حق من لا تجب عليه
فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء وذكر
ابن امير الحاج فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
ان النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه اى
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا
للواجب ورافعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول باشتراط
الفهم يستلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
نور في بدن الادمي يضئ به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عزوجل
ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم
نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضئ اي يصير ذا ضوء
اي بذلك النور طريق يبتدء به اي بذلك الطريق والمراد بالافكار وترتيب
المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها لتوصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه
متعلق بيبتدء والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة ٢٨٨
والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس و
فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح وفي ذلك
اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
من الآثار ولا بناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت
ان يناط بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الادمي حال
كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلهما اعتداد
ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى نحوها
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها
اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتميز انتهى وكان
عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى
قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما
عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم تقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا
دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام
قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا
فى بعض الشروح وقال بركت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت
اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار
فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب
على الصبى مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف

خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة

فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه
اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هولاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد يوجد لا فعاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب انتهى وايضاً فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول يعني المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهولاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف كالخطاب انتهى وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة وخلافاً للقاضي ابي زيد الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التقويم بوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اي على الصبي العاقل الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدن والدليل لنا اولاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتلم اي يبلغ وعن المجنون حتى يعقل رواه ابو داؤد والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم واجيب عنه بحمل الحديث

٢٩٠

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابي زيد ان يقول

النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء لعذر النوم فلو دل

رفع القلم على نفي اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف

الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغي ان

لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجهته مع انه يعرض

الاسلام ويضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام

عليه اي على الصبي بعد اسلام زوجته لصحته اي لصحة الاسلام

من الصبي لا لوجوبه اي لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اي

ضرب الصبي لعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله عليه الله عليه وسلم

مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه

عليها قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم تاديبا

ليتخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اي ليعتاد الصلوة في المستقبل

فهو نفع من المنافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه

واله وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي

في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير لا

تكليفا اي لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة و الدليل لنا ثانيا عدم

انفساخ نكاح المراهقة اي التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في

في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت في مدة البلوغ وهي سبع سنين

ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم لعدم وصفها اي

الایمان یعنی لعدم بیان المراہقۃ صفۃ الایمان اذا عقلت واستوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفہ ذکرہ فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفاً بالایمان لبانت من زوجہا بخلاف البالغۃ فانہا اذا استوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفہ ینفسخ نکاحہا اقول وفیہ ای فی ہذا الدلیل انہ ای عدم انفساخ نکاح المراہقۃ بعدم وصفہ لا یبطل مذہب القاضی ابی زید لانہ لا یدل علی نفی اصل الوجوب ای وجوب الایمان عن المراہقۃ العاقلۃ فیحتمل ان یثبت اصل وجوب الایمان علیہا ویسقط اداء الایمان عنہا بعذر الصبی فعدم انفساخ نکاح المراہقۃ مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب اداء الایمان علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا والحجۃ لنا علی القاضی ابی زید خاصۃً انہ لو کان جمیع حقوق اللہ واجبا علیہ ای علی الصبی العاقل ثم سقط الوجوب بعد ثبوتہ لعذر الصبی دفعاً للحرج اذ لا یتوجہ علیہ الخطاب بالاداء فی حال الصبی والقضاء مستلزم للحرج البین لکان الصبی الاتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات مودیا للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر واللازم وہو کون الصبی الاتی بہ مودیا للواجب باطل اتفاقاً اذ الکل متفقون علی ان العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلۃ وحیث لم یقع المودی عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلاً ولما کان ہہنا مظنۃ سوال وہو انہ لا ملازمۃ بین اطراف الشرطیۃ اعنی بین قولہ لو کان واجبا علیہ ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبین قولہ لکان الاتی مودیاً للواجب

قولہ اصل الوجوب ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء ساقطا بعذر الصبی ۱۲ منہ رح

۲۹۲

قولہ لکان الصبی الاتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات ۱۲ منہ رح

۲۹۳

اذ یجوز ان یکون اسقاط العبادات عن الصبی من قبیل اسقاط الرکعتین فی الرباعیہ
عن المسافر وظاہر ان المسافر اذا اتی بالرکعتین الاخریین فی الرباعیۃ لایکون
موذیا للواجب اجاب عنہ بقولہ ولیس سقوط وجوب حقوق اللہ عن الصبی
رخصۃ اسقاط کسقوط وجوب الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر لعدم
الاثم للصبی فی اتیان حقوق اللہ تعالی بالاتفاق وفی رخصۃ الاسقاط
یکون الاثم فی الاتیان عندنا کما اذا صلی المسافر اربعا یاثم فتدبر فیہ فانہ
دقیق وقیل اشارۃ الی ان عدم الاثم لایدل علی کونہ رخصۃ اسقاط اذ لایلزم
تاثیم فی کل ما ہو رخصۃ اسقاط کالمسافر اذا ادی اربعًا فانہ لایاثم باداء
الرکعتین الاخریین بل یکون مسیئاً بالجمع بین النفل والفرض فی تحریمۃ واحدۃ
وکذا صاحب الخف اذا دخل الماء داخل الخف وغسل الرجلین لایکون
آثما نعم عدم اداء الواجب لازم کلی لرخصۃ الاسقاط وہو عین المتنازع فیہ

مسئلۃ الاہلیۃ اہلیۃ الانسان للشیٔ صلاحیۃ لصدور ذلک
الشیٔ وطلبہ منہ وہی فی لسان الشرع عبارۃ عن صلاحیتہ للحکم وہی ضربان
اہلیۃ الوجوب واہلیۃ الاداء فاہلیۃ الوجوب عبارۃ عن صلاحیتہ لوجوب الحقوق
المشروعۃ لہ وعلیہ واہلیۃ الاداء عبارۃ عن صلاحیتہ لصدور الفعل منہ علی وجہ
یعتد بہ شرعا ثم اہلیۃ الاداء نوعان کاملۃ بکمال العقل والبدن وہو یکون
عند کونہ عاقلا بالغا قیل لزم الاداء علیہ عند ہذہ الاہلیۃ وقاصرۃ لقصور
العقل والبدن کلیہما کالصبی الغیر العاقل او احدہما ای احد من العقل
والبدن کالصبی العاقل فان بدنہ قاصر والمعتوہ البالغ وہو البالغ الذی

لا تمیز بین النفع والضرر ویختلط فی کلامه فبعض کلامه یشبه کلام العقلاء وبعضه
یشبه کلام المجانین فعقله قاصر وان کان بدنه کاملا بالبلوغ والثابت معها
ای مع الاہلیة القاصرة صحة الاداء بحیث لو ادی الفعل صح اداءه لا وجوب
الاداء والتفصیل فی الصبی ان ما یکون مع الاہلیة القاصرة ستة لانه
اما حق الله وهو ای حق الله ثلثة حسن محض ای لا یحتمل حسنه القبح
بان یسقط حسنه ویصیر قبیحا غیر مشروع بوجه وقبیح محض ای لا یحتمل قبحه
الحسن بان یسقط قبحه ویصیر حسنا مشروعا بوجه وبین بین ای متردد بین
الحسن والقبح بانه قد یحسن وقد یقبح واما حق العبد وهو ایضا ثلثة نافع
محض بحیث لا یکون فیه شائبة من الضرر وضار محض بحیث لا یکون فیه
شائبة من النفع ودائر بینهما ای بین النفع والضرر بحیث یکون نافعا
بوجه وضارا بوجه آخر والاول ای ما هو حق الله تعالی وحسن محض لا یحتمل حسنه
القبح کالایمان لا یسقط حسنه ای حسن الایمان وفیه ای فی الایمان
نفع محض للعبد لانه ای الایمان مناط سعادة الدارین من دار الدنیا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنیا فلان العبد یصیر بالایمان معصوم الدم
ومحفوظا عن الجزیة ومعززا بین المسلمین واما سعادة الدار الآخرة فانه
یترتب علیه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالی واذا کان فی الایمان
نفع محض فیصح الایمان منه ای من الصبی لکون الایمان نفعا محضا
لا یشوبه ضرر واہلیة الصبی للثواب وکیف لا یصح الایمان من الصبی والفرض ان الایمان
وجد من الصبی حقیقة فکذا حکما وتخلف الوجود الحکمی عن الوجود الحقیقی انما یکون ۲۹۴

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتبار ايمانه من
الشرع لم يوجد لحسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضا لا يشوبه ضرر ق
لا يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف
يكون فيه نفع محض مع قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولاشك في انهما ضرران
حصلا له بسبب الايمان فانه لو لم يومن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح زوجته
اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبي المومن من مورثه الكافر
۲۹۵ وفرقة النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المجوسية لكفر القريب
اى قريب الصبي وهو مورثه وهذا في حرمان الميراث ولكفر الزوجة اى زوجة الصبي
وهذا في فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبي فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر في الايمان بانا لا نسلم
ان هذين الضررين اللذين لحقا للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء قريبه
وزوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من
الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل احد من الضررين اعني
حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشيء الموجب ثبوته
ذلك الشيء صحته حكم وضع الشيء لذلك الحكم لا حكم يلزم الشيء من حيث
انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بالنهاث
ثمراته ولوازمه الثابتة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اي
ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبع اي تبعا
لوجوده لا قصدا اليه يعني لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من
لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شيء
ثبت تبعا لا قصدا ولا يعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع
محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثه المسلم فلم يكن الضرر
محصورا في حرمان الميراث وليعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا
محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتب
العتق اي عتق القريب على قبول الهبة يعني اذا كان قريب الصبي ذو رحم
محرم من الصبي عند الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب للصبي
فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقا
على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها تبعا
لوجودها لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثاني
اي ما هو حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من
كل شخص في كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته كحرمة الزنا و
حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضرر

قوله فهو بالتبع لان وضع الايمان بالذات لسعادة الدارين وتحقق يوم الثقة مع ارباب الشقاوة فيترتب عليها الحكم تبعا لوجوده ١٢ منه رحمه الله تعالى

محض لا يشوبه منفعة و ذلک لا یصح من الصبی کاعتاق عبده و طلاق امرأته وهبة ماله والدلیل علیه انه لو ارتد فی الصبی و بلغ کذلک لا یقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعلیه ای علی عدم صحة الکفر من الصبی الشافعی وابو یوسف آخرا وفی المبسوط و هو روایة عن ابی حنیفة لکن یصح الکفر من الصبی العاقل فی احکام الدنیا والآخرة استحسانا عندنا ای عند ابی حنیفة و محمد رحمهما الله تعالی و فی احکام الآخرة یصح الکفر من الصبی العاقل اتفاقا بین ابی حنیفة و محمد و بین ابی یوسف والشافعی علی ما یشیر الیه عبارة شمس الائمة السرخسی فی اصول الفقه و ان کان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار یدل علی عدم الصحة عند ابی یوسف والشافعی فی احکام الآخرة ایضا والاول هو الصحیح لان دخول الجنة مع الشرک حقیقة والعفو عن الکفر من غیر توبة خلاف العقل والنص کذا فی کشف البزدوی و ذکر فی اصول فخر الاسلام و شروحه والتنقیح متن التوضیح و شرحه التلویح والتقریر شرح التحریر فی وجه صحة الکفر من الصبی العاقل فی احکام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم یصح الکفر من الصبی العاقل بل عفی عنه وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالی علما به لان الکفر جهل بالله تعالی و صفاته واحکامه علی ما هی علیه والجهل لا یجعل علما فی حق العباد فکیف فی حق رب الارباب فیصح الکفر منه فی حق احکام الآخرة لان العفو عن الکفر و دخول الجنة مع الکفر ممن یعتبر اداره بعقله و صحة درکه مالم یرد به شرع ولا حکم به عقل وجه الاستحسان ان الکفر محظور مطلقا لا یحتمل المشروعیة

قوله العاقل فان المجنون لا یصح منه الکفر علی ان العبادات لا یجب علی الصبی العاقل اتفاقا لانه رحمة علیه تعالی

۲۹۷

بحال وشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموع
لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ملزم للخصم على وجه
لا يبقى في معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير و
صاحب الكشف البزدوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال لانها تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر في حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم لصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ ٢٩،
ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام
مما يوجد من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امرءته اي امرءة الصبي المسلمة

ويحرم الصبي الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصدا للضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يصح
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه لواسطة لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوتها بواسطة لزومها كذا في كشف البزدوي
والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه
وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندهما بل قيد
وحبس لانه اي القتل للمرتد ليس بمجرد الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة
لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار
كالزمنى والعميان في رواية وهو اي الصبي ليس من اهلها
اي اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة
لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبتني على
الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل
بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على [illegible] وكذا استرقاقه ليس بطريق
الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم [illegible] كالصيود وذراري
اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق
الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة
بالمرض والحيوة بالموت والغناء بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو
جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق
معنى المحاربة بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان فی صحة اسلامه ای اسلام الصبی
حال الصبی خلافا بین العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة
عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورثت
هذا الخلاف الشبهة فی ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة فی قتله فتكون
مسقطة له اذا الحدود تندرء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ
او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من
ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان
لا يلزمه شئ كذا فی المبسوط والثالث ای ما هو حق الله تعالى متردد
بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية
كالصوم والحج فانها ای الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة فی
وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
استوائها وغروبها فی حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق فی حق
الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته ای مباشرة الصبی بها للثواب
ای مصلحة ثوابها فی الآخرة والاعتياد ای اعتياد ادائها بعد البلوغ
بحيث لا يشق عليه فی الدنيا بلا عهدة ای بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبی بالشروع المضی فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضی فيها
واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبی بالافساد بعد الشروع
قضاؤها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد ولان هذه العبادات
قد شرعت فی حق البالغ فی الجملة كذلك ای كما شرعت فی حق الصبی بلا لزوم

۳۰۰

قوله فانها
شعلیک کہ نباید
مشروعۃ و حسنۃ
ای متردد
بین الحسن والقبح

مصے و وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع فی ہذہ العبادات علی ظن
انہا علیہ ثم تبین انہا لیست علیہ یصح منہ الاتمام مع فوات صفة اللزوم
حتی اذا افسدہا لا یجب علیہ القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی و کذلک
لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامہ ای احرام الصبی اذا ارتکب
محظور احرامہ کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور وممنوع
موجب للجنایة جزاء ہذہ الجنایة لان فی الزامہ ایجاب ضرر و ذلک یبتنی علی
الاہلیة الکاملة بخلاف ما کان مالیاً من العبادات کالزکوٰة فانہ
لا یصح منہ ای من الصبی اداءہ لان فیہ ای فی اداءہ ضرراً
بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیبتنی ذلک علی الاہلیة الکاملة لا علی
۳۰۱ علی القاصرة والرابع ای ما ہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الہبة
والصدقة فان النفع فیہ ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکہ ولو لم یقبل لم یدخل
والضرر فیہ منتف تصح مباشرتہ ای مباشرة القسم الرابع منہ ای
من الصبی لان تصحیحہ ممکن بناء علی وجود الاہلیة القاصرة اذ الاہلیة القاصرة کافیة لاداء ما ہو نفع
محض بلا اذن ولیہ ای ولی الصبی لانہ ای القسم الرابع نفع محض
والولی انما جعل ولیا لان لا یتضرر بالغرامات فتختص الحاجة الی الاذن فیما
یحتمل المضرة واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ کما ان قبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امرأتہ علی مال وقبضہ منہا بغیر اذن مولاہ یصح
لان حجرہ عما فیہ ضرراً و توہم ضرر لہ وہذا نفع محض فی حقہ فلا یتوقف علی
اذنہ ولا یظہر الحجر فیہ و لذلک ای لصحة مباشرة ما فیہ نفع محض من الصبی

بغير اذن الولي تجب اجرة الصبي المحجور اي الممنوع عن التصرف غير

الماذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد

اي عقد الاجارة يعني لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة

متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي

ولهذا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي

وفرغ من العمل ففي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة

باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد

تمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره

لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما تمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة

لان الحجر لدفع الضرر فيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا في كشف البزدوي وفي التحرير ٣٠٢

والتقرير ذكر في وجه الاستحسان لانه اي لبطلان عقده بغير اذن وليه

لحقه اي الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر و

النفع فلا يملكه بدون اذن الولي فاذا عمل نفى الاجر نفعا محضا وهو غير محجور

فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط سلامته اذا كان الصبي المحجور من العمل

حرا حتى لو هلك في العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما

العبد المحجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اي لهذا العبد

الاجرة بشرط السلامة اي سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد

في العمل فالقيمة اي فتجب على المستاجر قيمة العبد يعني ضمن المستاجر قيمة

العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان

من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لايجب على المستاجر الاجر لان الضمان
والاجر لايجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له
من لزوم الاجر بخلاف الصبى الحر فانه وان هلك فى العمل فله الاجر بقدر ما اقام
من العمل لان الحر لايملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا
قاتل الصبى بغير اذن وليه لاشئ له فى القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربى المستامن ان قاتل باذن الامام
استحق الرضخ والافلا و فى الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد
والخاء المعجمتين اى ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق
الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة
الولى مع عدم جواز شهود القتال اى حضور الصبى للقتال بدون الاذن
اى اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام فى اصوله وقرره صاحب الكشف
ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده
امان الصبى المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال فاذا كان له ولاية
القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمدا رحمه الله
لم يذكر هذه المسئلة الا فى السير الكبير واكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات
الزيادات فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبى المحجور
ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لايحل له شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربى اذا قاتل والاصح
ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف هذا الاحتمال ابن الهمام

في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في

ان الاستحقاق الراجح قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل

لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر

عن الاستحقاق انتهى والخامس اي ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق

ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك

النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اي لا يملك الصبي بنفسه

الخامس ولو باذن وليه حتى لو طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع

الطلاق كما لا يملكه اي الخامس عليه اي على الصبي غيره اي غير الصبي

كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات

الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية

الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق

الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض

مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان

امرأته اي امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اي هذا الزعم

وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك

النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اي في ملك الطلاق واثبات

اصل الملك وانما هو اي الضرر في الايقاع اي ايقاع الطلاق فانه يبطل

ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة

فحینئذ لاضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجة الیہ ای الی ایقاع الطلاق من جہتہ
لدفع الضرر کان الایقاع صحیحا من الصبی وبہذا تبین فساد قول من یقول
انا لو اثبتنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیا عن حکمہ وہو ولایۃ الایقاع والثابت الخالی
عن حکم غیر معتبر شرعا کبیع الحر وطلاق البہیمۃ لانا لا نسلم خلوہ عن حکمہ اذ الحکم ثابت
فی حقہ عند الحاجۃ حتی اذا اسلمت امرأتہ وعرض علیہ الاسلام فابی فرق
بینہما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالی واذا ارتد وقعت
الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ وکان طلاقا فی قول محمد واذا وجدتہ امرأتہ مجبوبا
فخاصمتہ فی ذلک فرق بینہما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی الکشف
والتقریر وایضا فی الکشف واذا کاتب الاب او الوصی فی نصیب الصغیر
من عبد مشترک بینہ وبین غیرہ واستوفی بدل الکتابۃ صار الصبی معتقا
نصیبہ حتی یضمن قیمۃ نصیب شریکہ ان کان موسرا وہذا الضمان لا یجب الا
باعتاق فیکفی بالاہلیۃ القاصرۃ دون جعلہ معتقا للحاجۃ الی دفع الضرر
عن الشریک فعرفنا ان الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ فاما بدون الحاجۃ فلا یجعل
ثابتا لان الاکتفاء بالاہلیۃ القاصرۃ لتوفیر المنفعۃ علی الصبی وہذا المعنی لا یتحقق
فیما ہو ضرر محض ولما کان یرد ان اقراض القاضی مال الصبی ضرر محض لانہ
قطع الملک عن العین ببدل فی ذمۃ المستقرض ولا نفع فیہ فہو من القسم
الخامس ولا یملک القسم الخامس علی الصبی غیر الصبی فکیف یملک القاضی الاقراض
علی الصبی مع ان القاضی یملکہ علی الصبی اجاب عنہ بقولہ (و) انما جوز اقراض القاضی لانہ
ای مال الصبی من الملیء ای الغنی لانہ ای اقراض القاضی حفظ وصیانۃ

[illegible] ... الثابت الخالی عن حکم غیر معتبر ... لانا لا نسلم خلوہ عن حکمہ اذ الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ حتی اذا اسلمت امرأتہ وعرض علیہ الاسلام فابی

۳۰۵

فرق بینہما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفۃ ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ وکان طلاقا فی قول محمد واذا وجدتہ مجبوبا فخاصمتہ فی ذلک فرق بینہما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی التقریر ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالی

لمال الصبي مع قدرته على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم و
تحصيل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من
غير الملى لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض
من القاضي وصار هو عنده بالبيه لان الدين الذى على المستقرض بواسطة
ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار
الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها للتلف
باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض
قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له
ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في
القضاء اقتضى ان لا يفتى بالاجبار بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك
اقراض مال ابنه الصبي من الملى لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يتمكن
من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية
يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملى لان الاب يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

لقاضيخان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضًا جاز لانه يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضًا لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا باس اذا
كان مليئًا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس
للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اي ما هو حق للعبد
متردد بين النفع والضرر ومحتمل لهما كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعًا اذا
كان خاسرًا كان ضررًا والاجارة فانها اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
نفعًا في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضررا في حق المستاجر
وغيرهما من المعاوضات التي يوخذ فيها العوض كالنكاح والكتابة والشراء
والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فيها اي في
هذه الاشياء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولي باجازته
يندفع الاحتمال اي احتمال الضرر لان الولي لا يرى المصلحة الا فيما له فيه
نفع غالبًا فالتحق بما يتمحض نفعًا فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
اي مع راي الولي لاندفاع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما
انجبر القصور اي قصور راي الصبي بالاذن اي باذن الولي ورايه
كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
القسم بغبن فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع الولي في رواية
عنه بخلاف رواية اخرى عنه فانه فيها لا يملك لان الولي متهم في الاذن لجواز
ان يكون اذنه حذرًا عن لا خذ ماله ولا كذلك في الاجنبي فينفذ بيع الصبي

مثلا من الاجانب بغبن فاحش کما ینفذ بیع غیرہ من البالغین او کما ینفذ بیعہ
بعد البلوغ والثانی لا ینفذ بیع الصبی من الولی بغبن فاحش باتفاق الروایات
وینفذ فی روایۃ وعندھما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی لا یجوز
ہذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقا لا من الولی ولا من غیر الولی قال
الباقانی وقول ابیحنیفۃ اصح لان اقرار الصبی بغیر اذن الولی صحیح وان
لم یملک ذلک بنفسہ وفیہ نظر بل الذی یظہر لی ان قولہما ای قول
ابی یوسف ومحمد اظہر فلیتامل کذا فی التقریر شرح التحریر لان الاذن
انما اعتبر شرعا لیامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنہ
لم یقع فی محلہ کذا فی بعض الشروح وقال برکت اللہ آبادی لان الاذن بالبیع
راجع الی الاذن بالبیع المتعارف وہو البیع بغیر الغبن الفاحش انتہی ۳۰۸
مسئلۃ سفر المعصیۃ من البغی والاباق وقطع طریق ونحوہا
لا یمنع الرخصۃ المتعلقۃ بالسفر کقصر الصلوۃ الرباعیۃ وافطار الصوم
عندنا ای عند اصحابنا الحنفیۃ خلافا للائمۃ الثلثۃ فان سفر المعصیۃ
عندہم یمنع الرخصۃ والدلیل لنا ای لاصحابنا الحنفیۃ علی کون سفر المعصیۃ
غیر مانع عن الرخصۃ الاطلاق ای اطلاق نصوص الرخص قال اللہ تعالی
فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر وفی صحیح مسلم عن
ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ فرض اللہ تعالی الصلوۃ علی لسان نبیکم
فی الحضر اربع رکعات وفی السفر رکعتین وفی مسند احمد وصحیح ابن حبان
وصحیح ابن خزیمۃ وغیرہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوماً وليلة فالاية المذكورة
والحديثان المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق
موجبا للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية
ليست اياه اي السفر بل المعصية البغي والاباق وقطع الطريق والسفر
منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغي والابق المقيم
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر
والسبب هو السفر ومجاورته لا تغير ما نعه من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية
كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست معصية بل
هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعاً فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والفرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخذة بالخطاء
قال الامام اللامشي الصواب ما صيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطاء فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت
عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

یذکر ویراد بہ ضد الصواب ومنہ یسمی الذنب خطیئۃ ومنہ قولہ تعالی ان قتلہم

کان خطأ کبیراً ہو ضد الصواب لا ضد العمد ویذکر ویراد بہ ضد العمد کما

فی قولہ تعالی ومن قتل مومنا خطأ وقولہ علیہ السلام رفع عن امتی الخطأ والنسیان

ثم قال والخطاء ان یکون عائدا الی الفعل لا الی المفعول کمن رمی الی انسان

علی ظن انہ صید فہو قاصد الی الرمی لا الی المرمی الیہ وہو الانسان کذا فی

کشف البزدوی وذکر صدر الشریعۃ فی التوضیح الخطاء ہو ان یفعل فعلا

من غیر ان یقصدہ قصدا تاما کما اذا رمی الی صید فاصاب انسانا فانہ

قصد الرمی لکن لم یقصد بہ الانسان فوجد قصد غیر تام انتہی وذکر التفتازانی

فی التلویح ذلک ان تمام قصد الفعل ان یقصد محلہ وفی الخطاء یوجد قصد

الفعل دون قصد المحل انتہی وذکر ابن الہمام فی التحریر الخطاء ان یقصد بالفعل

غیر المحل الذی تقصد بہ الجنایۃ کالمضمضۃ تسری الی الحلق والرمی الی صید

فاصاب آدمیا انتہی فان القصد بادخال الماء الفم لیس الی الوجہ وبالرمی

لیس الی الادمی کذا فی التقریر جائزۃ عقلاً ای لا یابی العقل عن تجویز

المواخذۃ علی ارتکاب السیئۃ خطأ عند اہل السنۃ والجماعۃ خلافا

للمعتزلۃ فان عندہم لا تجوز المواخذۃ بالخطاء ولا یلیق بجنابہ تعالی

والدلیل لنا ای لاہل السنۃ والجماعۃ علی جواز المواخذۃ بالخطاء قولہ تعالی

ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا فان الباری تعالی سئل عن عدم

المواخذۃ بالخطاء فیہ والاثم یکون وامرنا ان نسألہ عنہ ولو کانت المواخذۃ

بالخطاء غیر جائزۃ عقلاً لکانت مستحیلۃ والسوال بما یستحیل نفیا باطل لان

۳۰

عدم وقوعه ضروری فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال

علی عدم جواز المواخذة بالخطاء بان المواخذة بالجنایة وهی ای الجنایة

انما تتحقق بالقصد ولا قصد فی الخطاء لان الخاطی غیر قاصد الی الخطاء

فلا جنایة فی الخطا فکیف یواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطاء بعدم

التثبت والاحتیاط الواجب الذی نهی عنه الخطاء لا بنفس الخطاء ولا شک

فی ان ترک التثبت والاحتیاط جنایة وقصد وان لم یکن نفس الخطاء جنایة

وقصدًا ولما کان الخطاء ناشئًا عن عدم التثبت الذی هو جنایة عُدّ الخطاء

ایضًا جنایة فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک و

ان کان خطاء کذلک تعاطی الذنوب یفضی الی العقاب وان لم یکن عزیمة

الا ان فیه ای فی الخطاء شبهة العدم ای عدم الجنایة والشبهة دارئة

فی العقوبات فلا یواخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها

امرأته لایجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله

لایجب القصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال فانه ای الخطاء لیس شبهة فی ضمان

المتلفات احترازًا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمی الی شاة

او بقرة علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان المال لا جزاء

فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورا لاینافی عصمة المحل والدلیل علی انه

بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد

کما لو کان المتلف واحدًا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل

کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحنفية كما هو
مروى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهى امرءته كما نص عليه ابن الهمام
فى التحرير وفتح القدير واقره ابن امير الحاج فى التقرير خلافا للشافعى
رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق المخطى لان الطلاق يقع فى الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد فى الخاطى واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما فى النائم اذا طلق امرءته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
على وجوده حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذا الغفلة عن
معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطاء وعدم القصد امر خفى باطن ٣١٢
فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فاقيم تميز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا
للحرج كما اقيم السفر مقام المشقة فى رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل
غالبا الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم
فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة فى النائم بيقين من غير
حرج فى دركه كذا فى التقرير **مسئلة الاكراه** وهو حمل الغير على
ما يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا فى التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره مع بقاء اهليته وهو نوعان ملجئ
بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس والعضو
ولو انملة لان حرمة النفس بغلبة ظنه والا فالم يغلب على ظنه تفويت احدهما
بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلاً فيفسد الاختيار
بجعله مستنداً الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلاً اذ حقيقة القصد الى امر
متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل
في قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي
التلويح ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيرها
اي غير ملجئ غيرها اي غير الاكراه بما يفوت النفس والعضو وهو الاكراه
بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول
ان يكون مثالا لغير ما يفوت النفس والعضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه
الغير الملجئ فيكون معناه كالحمل على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس القدر
الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا
الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيرها وهذا القسم
من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت
النفس او العضو واما تهديد بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم
منه كاخته واخيه لان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس
باكراه لانه لا يلحقه ضرر بهذا والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

٣١٣

والهم بالحبس بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد فی حقه بذلک یعدم تمام الرضا فکذا
التهدید بحبس احد هم کذا فی الکشف والتحریر والتقریر وذکر صدر الشریعة فی
التنقیح والاکراه والحبس عنده ای عند الشافعی سواء انتهی وفی التلویح لان
فی الحبس ضررا کالقتل والعصمة تقتضی رفع الضرر قال الامام محی السنة الاکراه
ان یخوفه بعقوبة تنال من بدنه لاطاقة له بها وکان المخوف ممن یمکنه تحقیق
ما یخوف بها فیدخل فیه القتل والضرب المبرح ای الشدید وقطع العضو
وتخلید السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلک انتهی وذکر الاسنوی
فی شرح المنهاج الاکراه قد ینتهی الی حد الالجاء وهو الذی لا یبقی للشخص معه
قدرة ولا اختیار کالالقاء من شاهق وقد لا ینتهی الیه کما لو قیل له ان لم تقتل
هذا والا قتلتک وعلم انه لو لم یقتله والا قتله انتهی وهو ای الاکراه لا یمنع
التکلیف بالفعل المکره علیه ونقیضه مطلقا سواء کان الاکراه
ملجیا او غیر ملجی کما نص علیه فخر الاسلام فی اصوله وصدر الشریعة فی التنقیح
وابن الهمام فی التحریر واقره صاحب الکشف والتفتازانی فی التلویح وابن
امیر الحاج فی التقریر وقال جماعة من الاصولیین کالامام الرازی فی المحصول
والامدی فی الاحکام والبیضاوی فی المنهاج وغیرهم فی اسفارهم ان الاکراه
یمنع التکلیف بالفعل المکره علیه وبنقیضه فی ضمن الملجی وذکر ابن التلمسانی
فی شرح المعالم هذا القسم لاخلاف فیه دون ضمن غیره ای غیر الملجی یعنی
الاکراه فی ضمن غیر الملجی لا یمنع التکلیف وهو المفهوم من کلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمسانی فی شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجی بعین المکرہ علیہ وبنقیضہ ویمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجی فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجی التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلۃ فانہ
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ واما الصلوۃ فہی مکلف بہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقاً ملجیاً کان او غیر ملجی
لا یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ وکذا نقیضہ
ممکن فی نفسہ والفاعل متمکن ای قادر علی ایقاعہ وعدم ایقاعہ
کیف لا یکون متمکناً والحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین
من المکرہ علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ
وان رای المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر
فیصح التکلیف ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علی ایقاع الفعل المکرہ علیہ
وعدم ایقاعہ قد یفترض علی المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل
علی شرب الخمر فیاثم المکرہ بترکہ ای ترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر
عالماً بسقوط حرمتہ لاباحتہ فی حقہ لقولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علی
المباح عند الاکراہ فرض وقد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلی قتل
مسلم ظلماً ای کالاکراہ علی قتل مسلم ظلماً من غیر تقصیر موجب للقتل
فیوجر المکرہ علی الترک ای ترک قتل مسلم ظلماً کعلی اجراء کلمۃ الکفر
ای کما یوجر المکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ
فرض ومباح ورخصۃ وحرام ویوجر علی الترک فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل وعدمه
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر علماً بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اريد
انه لو تركه ياثم فهو معنى الفرض كذا ذكر التفتازانى فى التلويح وابن امير الحاج
فى التقرير قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن
التكليف بخلاف الثانى فانه ليس بمانع عن التكليف فى الاستدلال على ان
الاكراه الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه
واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر
فى الارتفاع احياءً لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف
بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام فى المحصول وهو معنى
قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك قلنا فى جواب استدلال المفصلين لا نسلم ان المكره عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار
ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع
بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل هو اى كل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او العقل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب
لجانب الفعل او الترك والترجيح لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف فتامل فانه دقيق
وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان اكراه في غير الملجئ يمنع التكليف في غير المكره عليه
دون نقيضه في الاستدلال على مذهبهم بان المكره اذا اكره على عين المامور به
كالصلوة مثلاً فالاتيان به اي بالمامور به لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا
الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه هو الباعث اولا الى ارادة الفعل
دفعاً للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعي الشرع فلا اخلاص
لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اے على اتيان هذا
المامور به فلا يصح التكليف به اے بهذا المامور فانهم
٣١٧ يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله
بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكره فيه كما اذا اكره على ترك الصلوة فاتى
بالصلوة فانه اي المكره ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على
التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الآله آبادے
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعي الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف
بالضد تقتضي المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

ضده اى على ضد ذلك الشيء فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد
ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا
وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم
ترتب الثواب على اتيانه لاشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله
فلهم ان يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا الداعي الشرع انما الاعمال بالنيات
قال الغزالي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة
مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا **مسئلة**
لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
لاستجماعه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر شيق عليهم او شرعا كما هو
عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اي الحرج
كلي مشكك لدا فراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف
اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف
الاحكام بقدر الحرج فلهذا اي لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كلي
مشكك لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه
وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ

ان ايجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعتة آفة

توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء

وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البزدوي وفي التحرير العتة

اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار تعريف

المعتوه بانه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام

المجانين وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب

خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه

كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة

المتاخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التقويم ان حكم العتة حكم الصبا

الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب و

هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام

في اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق

بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا

بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف

على عواقب الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل

لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب

بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ

الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ

وعدمه سواء او قال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

319

الصبي في اوّل احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف
ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال
الصبا تحقيقاً للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب
قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء
فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين واقل من
يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلاً في حد التكرار
لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض متضاعفا الواجبات
فيه ايضاً والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا
دون الصوم فانه يجب قضاءه اوليس في قضاءه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقاً لوقت الصوم
وهو الشهر والنفاس والكان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من
الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطاً للصوم بوجه كان حكم النفاس
كذلك وان استوعب الشهر وايضاً وقوع النفاس في وقت الصوم من
النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول
الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب
قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا
ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة
عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

في حالتي الحيض والنفاس في عدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر
الفقهاء والمحقق الاهلية والسبب هو شهود الشهر ولانه يجب عليها القضاء
بقدر ما فاتها فكان للآتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر متأخروه انه
الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند
انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
هو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على ان وجوب
القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه بسبب جديد فالظاهر لولا السبب الجديد وجوبا سابقا فلا يتوقف
وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ٣٢١
ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب اداء
الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس اقيس وقال
تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة
الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما ومن هذا ونحوه
قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء
بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدته بينهما كما في الذخيرة
فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها
نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

وتكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الالام الموت
عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات
للمريض في المدخل قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها
بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
والتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره
مثلا والبطلان العمى كذا في كشف البزدوي وفي التقرير شرح التحرير عنه
عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة
غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية ٣٢٢
غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في فنه على قدر المكنة اي الطاقة حتى شرع
له الصلوة قائما اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا
اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطاء مجتهد حتى لو اخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم
ويستحق اجرا واحدا وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطاء في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد
الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم
عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فشمل هذا النسيان

عند الحكم، والسهو والفرق بين النسيان والسهو من حيث اللغة بعيد كما
ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باتحادهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان
فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة
والنسيان زوالها عنهما معاً فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديدٍ
وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكوراً والسهو غفلة عما كان مذكوراً وما لم يكن
مذكوراً فالنسيان اخص منه مطلقاً وقال الشيخ سراج الدين الهندي
شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى تعريف
بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادى النسيان الى الاثم لكان
له حرجاً وانتفاء الاثم هو المراد لقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال
صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومه ناسياً
اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة
الصوم والحكم الدنيوي يسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
فعل ينافيه بدون مذكر لما هو فيه دفعاً للحرج فلا يفسد به الصوم ولا يلزم
منه الاثم وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شدد فيه لكان حرجاً
فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين
عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر
ا

٣٢٣

الی ثلثة ایام ولیالیها کما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن ہانی قال سألت
عائشة رض عن المسح علی الخفین فقالت ایت علیاً فانه کان یسافر مع رسول الله
صلی الله علیه وسلم فاتیته فسألته فقال جعل للمقیم یوماً ولیلة وللمسافر
ثلثة ایام ولیالیها ولو لم یکن مشروعاً للمسافر الی ثلثة ایام بل کان مشروعاً
له کما للمقیم الی یوم ولیلة لکان حرجا و ثبت الرخصة ای رخصة
السفر من قصر الرباعیة وقصر رمضان وغیرهما للمسافر بالشروع فی السفر
قبل تحققه ای تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضی مدة السفر وهی ثلثة
ایام دفعاً للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم
واصحابه فانه علیه السلام کان یترخص برخص المسافرین حین یخرج الی
السفر کما فی الصحیحین عن انس صلیت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدینة ۳۲۴
اربعاً والعصر بذی الحلیفة رکعتین وروی ابن ابی شیبة فی مصنفه ان علیاً
خرج من البصرة فصلی الظهر اربعاً ثم قال انا لو جاوزنا بذا الحسین لصلینا
رکعتین وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن نافع عن ابن عمر رض انه کان یقصر
الصلوة حین یخرج من شعب المدینة والا کان القیاس ان لا تثبت
الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحکم لا یثبت
قبل تمام العلة لکن ترک القیاس بالسنة ولو اقام المسافر ای نوی
الاقامة قبل المدة ای مدة السفر وهو ثلثة ایام صح کونه مقیما ولزمت
علیه احکام الاقامة حتی صلی صلوة المقیم فی الفرائض ولو کانت الاقامة
ونیتها فی المفازة التی لا نبیان فیها مع ان المفازة لیست محل الاقامة

كالانه اي كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه فنعود الاقامة الاولى ودفع السفر
دفع لها اي للرخصة الثابتة بالسفر وفي كشف البزدوي لان السفر لما لم يتم
علة بالمسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضاً للعارض وهو السفر لا ابتداء
علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيماً كما كان مقيما فلم يشترط محل
الاقامة وبعدها اي بعد مدة السفر يعني بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيماً
الا فيما اي في محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفازة
لانه اي كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اي تحقق السفر وكانت نية
الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
والمفازة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها
كذا في التقرير وفي كشف البزدوي واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في
غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اي نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب
اي اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اي لم يصح
الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة انتهى **مسئلة**
العبد اهل للتصرف في المال ومالك اليد اي اهل لمالكية
اليد الذي هو الحكم الاصلي للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوسل
اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف لمالك
والحاجز للغير عن التصرف في مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا
اي كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعي
فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف

٢٦
قوله ابطال للثابت يعني ان الاقامة ابتداء ايجاب لا انه ابطال الثابت بعد ثبوت ... العارض ... اصله ان ... ثبوت ... ابتداء

٣٢٥
وثانيهما ان تصرفه يقتضي ثبوت ملكيتها ثم يتحقق المولى ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم اهلية تملك الرقبة فصار كالوارث مع المورث ١٢ منه رحمه الله تعالى

والعبد بالاذن عن المولى فهو يتصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انهما
اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم اى كون
الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول للايجاب
والقبول والاقارير واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل والذمة اى
كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يخاطب بالاحكام
والاولى اى اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الآفة يكون
صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و
على الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولذا اى لعدم اختلال العقل
بالرق كانت روايته اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت
اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وشهادته في هلال
رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
اى اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
ولتحققهما اى لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب في العبد خوطب
العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرهما ويصح اقراره اى اقرار
العبد بالحدود والقصاص يعني اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره
ويجري الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقتص
منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذ به بعد العتق ولم يصح ان يتصرف

المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح
التصرف في ذمة الاجنبي بان يشتري احد شيئا على ان الثمن في ذمة الاجنبي
لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع مالا اودعه العبد
عنده ماذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير وصحة
اقرار المولى على العبد بدين لملك مالية العبد لا لملك ذمة العبد بدليل انه
يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة وهي مملوكة
لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو
كاقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى
استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه تحقيقا
فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد
بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
الاجنبي لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يؤاخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم تكن الدين
واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يؤاخذ بهذا
الدين بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى
بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية الرقبة مشغولة
بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي ثم لما كان يرد ان العبد منع عن
التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اي المنع
للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين
اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء ومالية الرقبة
والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد
رضي بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة مالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر
المولى على الاستخدام فيتضرر المولى به انتهى فاذنه اي فاذن المولى للعبد
فك الحجر الثابت بالرق اي ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكماً واثبات اليد له في كسبه لا اثبات
الاهلية اي اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلاً
للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع
للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف وبالكلية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اي للملك في الشئ يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات وسلب
عنه اي عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

٣٢٨

اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلا محالة اذا
كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
سببا للملك ومسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ
وجود الشي يستلزم وجود سببه ومسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك
باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال
اصلا وكل ما في يده فهو ملك لسيده فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس
باهل للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اي لاستحقاق
اليد والمالكية لان اليد اي ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا
على شي بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
وقد انتفيا وقد عدم الامران اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد و
اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تمليك او تملك فانه
اذا اشترى شيئا كان متملكا لذلك الشي والملك يثبت للمولى بلا خلاف و
التملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك ايضا
للمولى ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا
لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد
كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا
اخذ اسم التصرف من جهة الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى
الحكم لا محالة كذا في كشف البزدوي قلنا في جواب استدلال الشافعية

بان سببية التصرف للملک لا توجب الا ان تکون اہلیة التصرف مقتضیة لاہلیة

الملک وہذا الاقتضاء موجود فی العبد والتخلف اہ ای تخلف اہلیة الملک عن

اہلیة التصرف فی العبد لمانع یمنع عن اہلیة الملک فی العبد وہو کون

رقبة العبد مملوکة للسید لا لعدم المقتضی ای لیس تخلف اہلیة الملک

عن اہلیة التصرف لعدم مقتض یقتضی اہلیة الملک وہو اہلیة التصرف

فالملازمة بین اجزاء الشرطیة اعنی قولہ لو کان اہلا للتصرف لکان اہلا

للملک عند ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وایضا

لا نسلم الملازمة بین کونہ اہلا للتصرف وبین کونہ اہلا للملک بسبب کون

اہلیة التصرف سببیة عن اہلیة الملک وکون اہلیة الملک سببا لاہلیة التصرف

کما ان الملک سبب للتصرف اذ لا تستقیم الملازمة الا اذا لم یکن لاہلیة التصرف

سبب غیر اہلیة الملک وفی یجوز تعدد الاسباب لاہلیة التصرف وذکر بہ

الالہ آبادی قولہ قلنا التخلف جواب لقولہ لان التصرف سبب لہ

وقولہ ویجوز تعدد الاسباب جواب عن قولہ وسبب عنہ ووافقہ شراح

آخرون لکن یظہر من حاشیة المصنف ان المقصود من قولہ ویجوز تعدد

الاسباب لاہلیة التصرف انتہی منع الملازمة بین طرفی قول الشافعیة

واذا لم تکن اہلا للتصرف لم یکن اہلا للید المثبتة بقولہ لان الید انما یستفاد

بملک الرقبة والتصرف بانا لا نسلم ان ملک الید لا یستفاد الا بملک الرقبة

والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملک الید لکن لا یصح ہذا الا اذا قدر

المضاف اعنی لفظ الملک قبل التصرف فی قولہ لاہلیة التصرف انتہی و

قولہ التخلف لمانع او عاملا ان اللزوم انما ہو عند ارتفاع المانع واما عند وجودہ فلا ۱۲ منہ رح

قولہ ویجوز تعدد الاسباب ای لا نسلم ان ملک الید لا یستفاد الا من ملک الرقبة والتصرف لجواز تعدد الاسباب ۱۲ منہ

وفي التحرير والتقرير وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع
نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليه اي الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم
من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف
انتهى ما في التقرير وذكر التفتازاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه
وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف ومالكية اليد خلافا للشافعي لو اذن
له اي للعبد المولى في نوع من التجارة كان له اي للعبد التصرف
مطلقا اي في انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع
من التصرف باهليته فلغى التقييد اعني لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه
في الخدمة وفي برأة رقبته عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المأذون
المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان
في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له
التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا اثر
له وقال زفر والشافعي لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له
في نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم
التصرف الا بالتعميم لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل

ع قوله كان له [illegible]
عند علمائنا الثلثة لوجود
فك الحجر المانع من
التصرف باهليته فلغى
التقييد ع وقال
زفر والشافعي يختص
الاذن بنوع اذن التصرف

۱۳۳

لما كان بطريق النيابة
عنه كالوكيل صار
مقتصرا على ما اذن فيه
وفيه ما فيه ۱۲
منه رحمه الله تعالى

صار مقصورا علی ما اذن فیہ لان النیابۃ لا تتحقق بدون اذن الاصیل
فتثبت ید ۲ ای ید العبد الماذون علی کسبہ ای علی ما حصل من
کسب العبد عند علمائنا الثلثۃ لانہ یتصرف لنفسہ بطریق الاصالۃ عندنا
کالمکاتب فانہ یملک مکاسبہ والفرق بین الماذون والمکاتب ان المولی
انما یملک حجرہ ای حجر العبد الماذون دون حجر العبد المکاتب
بعد الکتابۃ لان فک حجرہ ای حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن
بلا عوض فلا یکون لازما فیکون فک حجرہ کالھبۃ یصح الرجوع
عن فک حجرہ کما یصح الرجوع عن الھبۃ وانما لا یصح الرجوع عن الھبۃ فی بعض
الصور لحقیقۃ المعاوضۃ او شبہتہا کما فی الزوجیۃ والقرابۃ او عدم المحل
کما فی الہلاک او انتقار المتعاقدین کما فی موت احدہما او اختلاط الموھوب
بغیرہ کما فی الزیادۃ بخلاف الکتابۃ فانہا بعوض فیکون لازمۃ فھو ای
الکتابۃ وتذکیر الضمیر لکون الکتابۃ مصدرا ویجوز فی المصدر التذکیر والتانیث
کالبیع ای لا یصح الرجوع عن الکتابۃ وفسخہا کما لا یصح الرجوع عن البیع واقالتہ
بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فی ثبوت الملک للمولی طریقین احدہما
ان ملک الید بالتصرف یقع للعبد وملک الرقبۃ للمولی ابتداء والعبد مع
ہذا عامل لنفسہ لان عمل الانسان متی دار بین ان یقع لہ وبین ان یقع لغیرہ
کان واقعا لہ کالمکاتب لما کان کسبہ للسید من وجہ لم یجعل ثابتا عن المولی
بل ہو عامل لنفسہ فکذا ہنا والثانی ان ملک الرقبۃ لا یقع للمولی حکما
للتصرف لانہ ینعقد للعبد فیکون حکمہ لہ لانہ نتیجۃ لتصرفہ الا انہ لم یبق اہلا للملک

٣٣٢

لتعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان المولى اقرب الناس الى العبد بقيام ملك فى الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه فى رقبته لا لتصرف العبد كذا فى كشف البزدوى ومختار فخر الاسلام فى اصوله وصدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وابن الهمام فى التحرير هو الطريق الثانى **مسئلة** الموت فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فى كشف البزدوى وفى التقرير عزى الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فى الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لاساس التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت مسقطا للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز ينافى الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداءها من التركة

خلاف للشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ بناء علی ان الفعل ہو المقصود فی حقوق اللہ تعالیٰ

عندنا وقد فات وعنده المال ہو المقصود دون الفعل حتی لو ظفر الفقیر بمال

الزکوۃ کان لہ ان یاخذ مقدار الزکوۃ وسقط الزکوۃ عنده کما فی دین العباد

وعندنا لیس لہ ولایۃ الاخذ ولا یسقط بہ الزکوۃ ومثل حکم الزکوۃ حکم سائر

العبادات کالصلوۃ والصوم والحج وغیرہا فی السقوط ویبقی علیہ الاثم بسبب

تقصیرہ فی فعلہ حال حیوتہ فان الاثم من احکام الآخرۃ والمیت ملحق بالاحیاء

فی احکام الآخرۃ وما شرع علی المیت اما لحاجۃ نفسہ او لحاجۃ غیرہ کالقسم

الثانی اعنی ما شرع علی المیت لحاجۃ غیرہ اما ان یکون حقا متعلقا بعین

او لا یکون حقا متعلقا بعین بل کان متعلقاً بالذمۃ فلا یبقی علی ذمۃ

المیت الا ما کان متعلقاً بعین ولا یکون دیناً فانہ یبقی ببقاء تلک ۳۳۴

العین کالودائع والمغصوب فانہما متعلقان بعین الشئ المودع

والمغصوب فللمودع والمغصوب منہ ان یاخذ الودیعۃ والشئ المغصوب

من ورثۃ المودع والغاصب کما یاخذ انہما منہما فی حال حیوتہما اذ المقصود

فی حقوق العباد ہو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجہم بالاموال واذا کان

کذلک بقی حق العبد فی العین بعد فوت من کانت العین فی یدہ لحصول

المقصود وان فات الفعل منہ وما کان متعلقاً بالذمۃ فلا یخلو من ان یکون

وجوبہ لطریق الصلۃ کالنفقۃ او لم یکن وجوبہ لطریق الصلۃ کالدیون الواجبۃ

بالمعاوضۃ فما کان وجوبہ لطریق الصلۃ حکمہ السقوط الا ان یوصی بہ فیبقی

من الثلث ما کان لا لطریق الصلۃ لم یبق بمجرد الذمۃ لضعف الذمۃ بالموت

فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبًا لانه مندوب اليه
والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلم لم يحتمل ذمة العبد
الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن يأخذ الديون من مال تركه
او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له يأخذ الوصية من ثلث مال
تركه والتجهيز فيجهز الميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدم على الديون
والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطًا بانضمام مال
او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اي على الميت
من الدين بعد الموت اذا مات مفلسًا بدون الكفيل قبل الموت عند
ابي حنيفة لانه اي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اي ذمة الكفيل
الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وعزي الى الشافعي بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال
يؤمر الوارث والوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوي

335

فلا ضم في المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اي بمذهب صاحبيه
قالت الائمة الثلثة يعني مالك والشافعي واحمد بل عزاه ابن قدامة
الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التقرير لحديث جابر كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال
اعليه دين قالوا نعم دينار ان قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري
هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابو داؤد والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرءا عنها فلا يبطل للدين الواجب
على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلا به ثم كفل
به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه
لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلا لان براءة الاصيل توجب
براءة الكفيل والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه
لو حفر بيرا في الطريق فتلف فيه مال او انسان بعد موته يجب الضمان
عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق
في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب
حقا للمدعي كذا في كشف البزدوي ولذا اي لعدم كون الموت مبرءا
يطالب الميت به اي بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا و
لعدم كون الموت مبرءا يصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت

قوله لحديث جابر اه عن جابر كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران

قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلعم رواه ابو داؤد والنسائي كذا في التقرير منه

باداء الدين حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت
لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
انه اي قول ابي قتادة هما علي في حديث جابر يحتمل العدة اي الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه
كفالة صحيحة مبتدأة على وجه تبتني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة
والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي
صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء وبالعدة تبين له
الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار
للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتمال العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول شيء وذكر ابن امير الحاج في التقرير
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا ولا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفي مالك والميت منهما بري فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلهما واجاب في المبسوط

قوله يحتمل العدة ... قال ابن الهمام ... او لا يصح الكفالة ... انتهى وقال الحاكم ... في لفظ عن جابر ... صحيح الاسناد ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... والميت منهما بري فقال نعم فصلى عليه

٣٣٧

قوله الظاهر كما بنى في العدة [illegible] براءة المكفول [illegible] في الكفالة [illegible] ١٢ منه رحمه الله تعالى

وغیره بان ہما علی یحتمل کلا من النثار الکفالة والاقرار بکفالة سابقة علی
سواء وہی واقعه حال لاعموم لہا فلا یستدل به فی خصوص محل النزاع
قلت ولیشکله ما فی لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحلها ابو قتادة فاتینا
فقال الدینار ان علیّ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم قد اوفی الله
الغریم وبرئ منها المیت قال نعم فصلی علیه وما فی صحیح البخاری عن سلمة
بن الاکوع من حدیثه قال ثم اتی بثالثة ای جنازة ثالثة فقال ہل علیه
دین قالوا ثلثة دنانیر قال ہل ترک شیئا قالوا لا قال صلوا علی صاحبکم
قال ابو قتادة صل علیه یا رسول الله وعلیّ دینه فصلی علیه والظاہر ینفی
کونه عدة واقرارا بکفالة سابقة ما فی روایة فی صحیح ابن حبان فقال
ابو قتادة انا اکفل به قال بالوفاء فصلی علیه صلی الله علیه وسلم وکان
علیه ثمانیة عشر درہما او سبعة عشر درہما ثم ہذا الحدیث یقوی قول ابی یوسف
فانه لا یشترط قبول المکفول له فی المجلس ومن ثمه افتی به بعض المشائخ انتہی
ولعل قوله فیه تما فیه اشارة الی ما ذکره ابن امیر الحاج من الاشکال و
اورد المصنف فی الحاشیة علی ما اشکل بلفظ جابر للحاکم بان ظاہره کما
ینافی العدة ینافی الکفالة لعدم برائة المکفول عنه فی الکفالة وہو وارد
علی ما اشکل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاکوع علیّ دینه فلا فہم
رافعا لاحتمال الاقرار وذکر المصنف فی الحاشیة وفی کونه ای کون لفظ
روایة ابن حبان انا اکفل به منافیا للوعد کما فی التقریر نظر لجواز المبالغة
فی وفاء الوعد کما ہو المتعارف والمطالبة الاخرویة ای مطالبة الدائن

قوله فیه ما فیه اشارة الی ما فی روایة صحیح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اکفل به قال بالوفاء فصلی علیه صلی الله علیه وسلم وکان علیه ثمانیة عشر درہما او سبعة عشر درہما

٣٣٨

من المديون في الآخرة باعتبار الاثم اي اثم المديون وبراجعة اليه
لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا لم
فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا اشترى
المغصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شيء مع ان المطالبة
الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا
ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
لا لبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط
في حقه وان كان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اي سقوط الدين
عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون
الحي لا لوصول حق الدائن فيتقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر
بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من
جهة المديون لتصح الكفالة واداء المتبرع تلافي جانب صاحب الحق
دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصر المديون مؤديا بل
يبرأ كما لو ابرأه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
ابي زيد وكشف البزدوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن
امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

اعلم ان عبارة والقاضي ابا زيد صاحب الميزان كما نبهت التي وقعت السطر الخامس من الصفحة الخمسين مزيدة من سهو الناسخ فليلحظ الناظر حكها وازالتها ه

تمت

اعلان

چون حضرت مؤلف حق تالیف این کتاب بمهتمم مطبع شعلۂ طور کانپور ہبہ فرمودہ اند بنابرین کتاب منطبع بذریعۂ قانون بستم سنہ ۱۸۴۷ عیسوی داخل بہی رجسٹری سرکار شدہ است امید از ارباب مطابع آنکہ بغیر اجازت مہتمم مطبع شعلۂ طور قصد طبع آن نفرمایند ورنہ از داروگیر سرکار محترز مانند فقط